This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Phil
3827
10

WIDENER
HN TISW I

Phil 3827.10

Harvard College Library

FROM THE

BRIGHT LEGACY

One half the income from this Legacy, which was received in 1880 under the will of

JONATHAN BROWN BRIGHT

of Waltham, Massachusetts, is to be expended for books for the College Library. The other half of the income is devoted to scholarships in Harvard University for the benefit of descendants of

HENRY BRIGHT, JR.,

who died at Watertown, Massachusetts, in 1686. In the absence of such descendants, other persons are eligible to the scholarships. The will requires that this announcement shall be made in every book added to the Library under its provisions.

Spinoza's Lehre

vom

Verhältniß der Substanz

zu

ihren Bestimmtheiten,

dargestellt

von

C. H—r.

Bern.
Druck und Verlag von C. A. Jenni, Vater.
1850.

Spinoza's Lehre

vom

Verhältniß der Substanz zu ihren Bestimmtheiten

dargestellt

von

C. H—r.

Bern.
Druck und Verlag von C. A. Jenni, Vater.
1850.

Phil 3827.10

J

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
MAY 1 1934

Vorwort.

Die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, ist eine so vielbearbeitete, daß mein erstes Wort eine Entschuldigung sein zu müssen scheint. Eine solche wird mir aber vielleicht, gerade wer die Spinoza-Literatur wirklich kennt, erlassen; gehen doch noch neustens, oder vielmehr neustens mehr als je, die gründlichsten Darsteller dieser Philosophie so weit aus einander, daß man meinen könnte, sie redeten von verschiedenen Systemen. Die Differenz dreht sich zwar um einen einzigen Punkt, es ist aber der Mittelpunkt, die Substanz selbst; die Frage ist, wie dieser Mittelpunkt zu seiner Peripherie stehe. Nach Erdmann schlösse er sie feindlich von sich aus; nach Thomas hätte Spinoza die einfache Aufgabe lösen wollen, den Mittelpunkt zu finden, wenn der Kreis gegeben ist; nach Andern wollte er — noch einfacher — nur den Kreis vom Mittelpuykt aus beschreiben. Diese Differenzen sind so bedeutend, daß ich gar nicht fürchte, mit meiner Besprechung derselben des Guten zu viel, sondern nur, in mehr als Einer Hinsicht dessen zu wenig gethan zu haben.

Berichtigungen.

Seite	6,	Zeile	18,	von	oben,	lese man:	im folgenden Sinne wenigstens
„	8	„	1	„	unten	„ „	quo (statt pro).
„	9	„	13	„	oben	„ „	nur bei.
„	18	„	10	„	„	„ „	denotat.
„	22	„	6	„	unten	„ „	deren.
„	23	„	19	„	oben	„ „	intellectu.
„	47	„	6	„	unten	„ „	zugegeben.
„	61	„	6	„	oben	„ „	also (st. als).

Die Grundlehre des Spinozismus ist bekanntlich diese, daß es nur Ein substanzielles Sein, aber mit unzähligen Bestimmtheiten — Attributen und Modificationen —, gebe. Wir haben uns hier ausschließlich das Verständniß dieser Grundlehre zum Ziel gesetzt, auf welche wir uns um so eher beschränken dürfen, als sie nicht etwa bloß die Grundlage, sondern vielmehr den Grundinhalt des Systems bildet. Die Aufgabe ist, die Einheit des Seins in der Unzahl seiner Bestimmtheiten und diese in jener festzuhalten. Aber das Eine Sein ist seiner Natur nach schlechthin undeterminirt, wie Spinoza ausdrücklich sagt; wie kommt er dann aber dazu, ihm dessenungeachtet eine Unzahl von Bestimmtheiten beizulegen? was sollen im Besondern die unzähligen Attribute, von denen er doch am Ende nicht mehr als zwei zu nennen weiß? und was hat man sich unter Modificationen zu denken, die unter der Hand zu festen und ewigen Dingen werden?

Die neuste Antwort auf diese Fragen ist folgende. Die sogenannte einzige Substanz oder die Gottheit bestehe im Grunde aus zwei Substanzen, nämlich den sogenannten Attributen Ausdehnung und Denken, und diese beständen aus den einfachsten Körpern und Ideen. Von diesen sei Spinoza als dem eigentlichen Absoluten oder Unerschaffnen ausgegangen, ohne doch von ihnen unmittelbar zur Gottheit aufzusteigen; vielmehr habe er die Begriffe des Absoluten und der Gottheit unterschieden und erst die unerschaffenen Dinge in zwei von einander unabhängige Classen gesondert, um aus jeder derselben ein Continuum zu machen und dieses zu einer für sich bestehenden sub-

ſtanzialen Einheit zu erheben, aus dieſen Subſtanzen ſodann habe er, gleichfalls „durch reine Addition", ſeine Gottheit oder den Inbegriff aller realen Weſen conſtituirt. Hiervon läßt ſich zwar, wie der Urheber dieſer Auffaſſung bereitwillig zugeſteht, in Spinoza's Schriften leichter das Gegentheil, d. h. was man gewöhnlich unter Spinozismus verſteht, als deſſen Kern wir die Lehre von der Einzigkeit und Abſolutheit der Subſtanz anſehen dürfen, nachweiſen; aber der Spinozismus, der freilich in Spinoza's Schriften auf der Oberfläche liege, und die Philoſophie Spinoza's ſeien auch zwei ganz verſchiedene Dinge, Spinoza habe in ſeinen Schriften ſeine Ueberzeugung abſichtlich verborgen und ſich in den weſentlichſten Punkten den Anſichten ſeiner Zeit anbequemt*). Spinoza ſelbſt hat die gleiche Hypotheſe theilweiſe auf die bibliſchen Schriftſteller angewendet; er könnte jetzt an ſeinen eigenen Schriften ſehen, was es mit derſelben auf ſich hat.

Thomas macht zur Begründung ſeiner Anſicht vorerſt auf die Gefahren aufmerkſam, denen ſich Spinoza durch eine offene Darlegung ſeiner Gedanken ausgeſetzt haben würde, das Jahrhundert habe noch gedampft von den Scheiterhaufen eines Bruno und Vanini u. ſ. w.**). Man ſollte aber glauben, Spinoza habe den äußern Verhältniſſen genug Rechnung getragen dadurch, daß er zu ſeinen Lebzeiten nur Eine Schrift mit ſeinem Namen erſcheinen ließ, die noch dazu nicht der Darſtellung ſeiner Philoſophie beſtimmt war, ſeine übrigen Schriften hingegen theils anonym und mit Nennung eines falſchen Druckorts, theils gar nicht herausgab. Nach Gründen zu einer weiter und zumal ſo weit, wie Thomas will, gehenden Accommodation ſieht man ſich in den damaligen Zeitumſtänden, wie ſie ſich in den Niederlanden modificirten und im Beſondern den Spinoza berührten, vergebens um.

---

*) K. Thomas, Spinoza als Metaphyſiker, vom Standpunkte der hiſtoriſchen Kritik, 1840. Derſelbe, Spinoza's Individualismus und Pantheismus, 1848.

**) S. 14 der erſtern Schrift.

Thomas ſucht denn auch den angeführten äußern Wahrſcheinlichkeitsgrund durch einen innern, moraliſchen zu verſtärken, obgleich ſich von vorn herein gerade von dieſer Seite die fragliche Annahme am wenigſten zu empfehlen ſcheint. Gegenüber „ſo vielen ſchlagenden Beweiſen von ausgezeichnetem Muthe und rückſichtsloſeſter Wahrheitsliebe", die auch Thomas in Spinoza's Leben findet, beruft er ſich auf die Maxime desſelben: „der Faſſungskraft des großen Haufens gemäß zu ſprechen und alles dasjenige zu thun, was kein Hinderniß veranlaßt bei der Erreichung unſeres Zieles. Denn nicht wenig Vortheil werden wir dadurch erlangen, wenn wir dieſer Faſſungskraft ſo viel Zugeſtändniſſe als möglich machen; hierzu kommt noch, daß man auf dieſe Weiſe uns freundliche Ohren darbieten wird zum Anhören der Wahrheit." *) Allein fürs Erſte ſpricht Spinoza von dieſer Maxime als einer bloß proviſoriſchen, in dem Sinne, wie ſich auch Des Cartes eine proviſoriſche Moral angeſchafft hatte, nämlich auf ſo lange gültig, bis er ſein höchſtes Ziel, die wahre Erkenntniß, erreicht haben würde. Bevor er dieſe Erkenntniß hatte, hatte er freilich keinen Grund, die Leute vor den Kopf zu ſtoßen. Es iſt aber nicht zu läugnen — man darf nur ſeine Biographie leſen — daß jene Maxime definitive Geltung bei ihm erhielt; ſie erhielt aber dieſelbe nur in derjenigen Bedeutung, die ihr auch ſchon a. a. O. ausdrücklich beigelegt iſt, als eine „Lebensregel", nicht als ein Grundſatz für den philoſophiſchen Schriftſteller. Das Recht zu dieſer Unterſcheidung liegt in der Natur der Sache und Spinoza's eigenen Worten. Er will „alles dasjenige thun, was kein Hinderniß veranlaßt bei der Erreichung ſeines Ziels", er will der gemeinen Faſſungskraft „ſo viel Zugeſtändniſſe als möglich machen", d. h. ſo viel Zugeſtändniſſe, als die Verfolgung ſeines Ziels erlaubt. Zu dieſem Ziel aber gehört, wie er ausdrücklich bemerkt, „daß viele Andere daſſelbe, was er, erkennen" **). Hierzu aber konnte ihm eine ſo umfaſſende Ac-

*) A. a. O. S. 12 f. Indiv. u. Panth. S. 10. Spin. de intell. emend. p. 418. ed. Paul.

**) L. c. p. 417.

commodation, wie Thomas sie annimmt, unmöglich als ein geeignetes Mittel erscheinen; sie hätte vielmehr, und hat, wenn der Letztere mit seiner Entgegensetzung von Spinozismus und Philosophie des Spinoza Recht hat, ein bedeutendes Hinderniß veranlaßt bei der Erreichung jenes Ziels. Daß sodann Spinoza den Ansichten des großen Haufens sich anbequemt habe, hat wenigstens dieser große Haufe selbst nie gefunden; dem konnte und kann nicht leicht ein Philosoph unbequemer sein als Spinoza. Nicht dem großen Haufen überhaupt, verbessert Thomas, sondern dem großen Haufen der Philosophen habe die Anbequemung gegolten; für den Pöbel habe Spinoza natürlich nicht geschrieben. Allein diejenigen Elemente in Spinoza's Schriften, welche Thomas auf bloße Anbequemung zurückführt, wenigstens das wichtigste derselben, die Lehre von der Absolutheit und Einzigkeit der Substanz läßt sich in jener Zeit eben so wenig bei den Philosophen, und gar dem großen Haufen derselben, als bei dem übrigen großen Haufen nachweisen. Thomas versteht unter jenen Philosophen besonders Cartesianer. Mag aber immerhin die erwähnte Lehre und der Spinozismus überhaupt die Consequenz des Cartesianismus sein, was übrigens gerade Thomas nur in einem beschränkten Sinne zugibt und zugeben kann, indem, was er für spinozistische Philosophie ansieht, allenfalls eine, nicht aber die Consequenz der cartesianischen wäre, so waren doch die Cartesianer nur eben dadurch Cartesianer und nicht Anhänger des Spinozismus, daß sie diese Consequenz nicht zogen. Hätten sie dieß aber auch gethan, so würden sie mit ihrem Spinozismus genau ebenso viel Ursache gehabt haben, sich zu accommodiren, nämlich an den übrigen Theil des großen Haufens, als Spinoza mit seiner „Lehre Spinoza's". Die letztere, wie wir sie oben in der Kürze dargestellt haben, hätte gewiß Anstoß erregt, aber schwerlich größeren, als der Spinozismus erregt hat. Ihr Anstößiges liegt nicht in dem, worin sie sich von diesem unterscheidet, sondern in dem, was sie trotz aller Verschiedenheit mit ihm gemein hat.

Aber nicht bloß, daß Spinoza sich accommodirt habe, ist unwahrscheinlich, sondern auch, daß, wenn dieß der Fall wäre,

es sich beweisen und Spinoza's wahre Ansicht sich ans Licht bringen ließe. Es ist schwer, einem Schriftsteller eine Accommodation nachzuweisen, wenn keine andere Acten vorliegen, als eben diejenigen, in Betreff welcher dieser Nachweis stattfinden soll. Ist vollends die Accommodation so weit gehend, wie im vorliegenden Falle angenommen werden müßte, und so geschickt durchgeführt, daß die Mit- und Nachwelt, diese während fast 200 Jahren, ohne Ausnahme der scharfsichtigsten Philosophen und Geschichtsschreiber, so viele ihrer über Spinoza sich geäußert haben, nichts von der Sache gemerkt, sondern merkwürdigerweise im Gegentheil fast einstimmig die ausgezeichnete Consequenz des Systems anerkannt haben, so ist zu fürchten, der Mann habe sein Geheimniß mit sich ins Grab genommen. Thomas selbst gesteht, daß sich seine Ansicht, wenn wir bloß die Ethik hätten, „schwerlich über den Werth einer glänzenden Hypothese erheben würde" *). Aber schon das Fragmentarische der übrigen Schriften macht es unwahrscheinlich, daß es ihnen gelingen werde, den Glanz dieser Ansicht zu erhöhen und sie über den Rang einer „glänzenden Hypothese" zu erheben. Sodann gibt es keine einzige Lehre des „Spinozismus", welche nur in der Ethik und nicht wiederholt auch in den übrigen Schriften Spinoza's zu finden wäre; sie bestätigen überdieß durch häufige Citate das Ansehen, worin von jeher die Ethik als das Hauptwerk unseres Philosophen gestanden hat. Thomas findet die Lehre Spinoza's am offensten in den Briefen an Oldenburg und dem Tractat über die Ausbildung des Verstandes dargelegt, gibt aber zu, daß auch diese Schriften nicht frei von den die übrigen entstellenden Accommodationen seien **). Es ist auch gar nicht zu verwundern, daß Spinoza, wenn er einmal das ihm von Thomas angesonnene Verfahren nöthig fand, dasselbe mehr oder weniger in allen, auch den nicht unmittelbar für die Oeffentlichkeit bestimmten, Schriften übte. Von Spinoza's Freunden, wie wir sie aus

*) Indiv. u. Panth. S. 17.
**) Spinoza als Metaph. S. 16. 100 f.

dem Briefwechsel kennen, standen die wenigsten in einem vertrauten Umgange mit ihm. Den meisten gegenüber mochte ihm keine geringere Vorsicht nöthig erscheinen, als gegenüber einem Publicum, welchem er seine philosophischen Werke so, wie wir sie besitzen, zu seinen Lebzeiten vielleicht gar nie mittheilen wollte. Er beabsichtigte freilich die Herausgabe der Ethik; wer weiß aber, um in Thomas' Weise zu argumentiren, wie viel er an dem Werke noch geändert haben würde, bevor er es wirklich der Oeffentlichkeit übergeben hätte! Jedenfalls wäre er damit nur als Anonymus aufgetreten, wie außer dem Vorgange des tract. theol. pol. die Anordnung hinsichtlich des Nachlasses zeigt. Wenn er dessenungeachtet in diesem Werke die umfassendste Accommodation übte, so wird er wohl auch in seinen Briefen und eingedenk des scripta manent sogar in den zu seinem eigenen Gebrauch gemachten Aufzeichnungen behutsam verfahren sein. Einen solchen Schriftsteller muß man stehen lassen, und man kann es auch ohne das mindeste Bedauern — im vorliegenden Falle wenigstens. Eine Philosophie, die ihr Urheber hat für sich behalten können, wie dieß Spinoza bis auf die neueste Zeit gethan hat, wenn seine Lehre, und das, was bisher dafür gegolten, total verschieden sind, hat gar keine historische Bedeutung. Wir brauchen uns daher über ihr Nichtverständniß nicht zu grämen, aus dem gleichen Grunde aber auch keine besondere Freude über ihr Verständniß zu haben, wenn uns dieses trotz der anscheinenden Unmöglichkeit durch irgend ein Wunder der Natur oder des Scharfsinns gewährt würde. Möglicherweise konnte zwar von einer solchen Entdeckung die künftige Entwicklung der Philosophie Nutzen ziehen, jene Philosophie könnte eine historische werden (wie etwa der Spinozismus eine historische Philosophie wäre, auch wenn vor Jacobi Niemand etwas von ihm gewußt hätte); das geht aber den Geschichtsschreiber nichts an; für diesen steht die Sache einfach so: Wenn Spinoza nicht der Urheber desjenigen Systems ist, welches unter seinem Namen so bedeutend in die Geschichte der Philosophie eingegriffen hat, so ist dieser Spinoza gar kein historischer Philosoph und es kann uns gleich-

gültig sein, was für Gedanken über Gott und Welt sich derselbe gemacht hat. Umgekehrt: Der Spinozismus mag einen Urheber haben, welchen er will, oder auch gar keinen — die Thomassche Ansicht läßt kaum etwas Anderes übrig, als ihn für causa sui zu halten —, er ist jedenfalls die ächte, d. h. geschichtlich wichtige Philosophie Spinoza's, der wir daher auch fortan all das Interesse ausschließlich schuldig sind, welches Thomas auf seine spinozistische Privatphilosophie ablenken möchte. Die Thomassche Entdeckung läßt also im besten Falle, d. h. wenn sie vollkommen begründet sein sollte, in der Geschichte der Philosophie Alles beim Alten und gibt höchstens einen Beitrag zur Geschichte der philosophischen Literatur. Auch Beiträge solcher Art sind dankenswerth und schon deßhalb würde die Thomassche Arbeit eine weitere Prüfung verdienen; sie verdient diese aber hauptsächlich darum, weil sie trotz des so eben Bemerkten auch zum Verständniß des Spinozismus einen bedeutenden Beitrag liefert, indem denn doch am Ende der Spinozismus und die Philosophie des Spinoza einige Aehnlichkeit mit einander haben.

Die Vorrede zu der Schrift über die carteſianiſchen Principien sagt, es seien in derselben (die angehängten metaphysischen Gedanken mit eingeschlossen) nicht die Ansichten des Verfassers, sondern nur die des Des Cartes oder die legitimen Consequenzen derselben enthalten, unter welchem letztern Gesichtspunkte wir also die von Spinoza herrührenden Zusätze und Verbesserungen aufzufassen haben. Es ist daher nicht einzusehen, wie Thomas behaupten kann, daß Spinoza in dieser Schrift „vielfache Accommodationen" sich erlaubt*), d. h. fremden Ansichten scheinbar beigepflichtet habe. Wenn Thomas weiter sagt, Spinoza habe diese Werke nur deßwegen erscheinen lassen, weil er seine eigenen Gedanken nicht darlegen wollte, so ist dieß freilich im so eben angegebenen Sinne richtig, unrichtig aber insofern, als er durch eben diese Schriften sondiren wollte, wie eine Darlegung seiner eigenen Gedanken aufgenommen werden würde.

*) A. a. O. S. 15.

Könnte eine solche ohne Gefahr erfolgen, so werde er sogleich etwas drucken lassen, wo nicht, so werde er schweigen*). Er that weder das Eine, noch das Andere, sondern schwieg sieben Jahre lang und ließ dann den tract. theol. pol. erscheinen; hätte er sich accommodiren wollen, so hätte er nicht so lange zu schweigen gebraucht; auch wäre eine Schrift, wie die genannte, die wunderlichste Accommodation, die jemals vorgekommen ist. Einen Beweis, mit welcher Aengstlichkeit Spinoza bei der Herausgabe seiner Werke die damaligen Zeitumstände berücksichtigt habe, sieht Thomas ferner darin, daß derselbe sich Mühe gab, das Erscheinen einer Uebersetzung des zuletzt erwähnten Tractates in der Landessprache zu verhindern, weil er und seine Freunde in Folge dieses Erscheinens ein Verbot der Schrift mit Sicherheit voraussahen (Ep. 47)**). Niemand wird in dieser Bemühung etwas Anderes sehen, als den natürlichen Wunsch eines Autors, lieber bloß im Original, als gar nicht gelesen zu werden. Auch hinsichtlich der Herausgabe der Ethik gab Spinoza den Umständen durchaus nicht weiter nach, als sein eigener Zweck es verlangte. Das Gerücht war verbreitet, er wolle ein atheistisches Buch drucken lassen, und die Theologen, von welchen nach Spinoza's Vermuthung dieses Gerücht ausgegangen war, hatten „auf Grund" desselben den Verfasser bei den Behörden verklagt. Es ist wohl natürlich, daß Spinoza, bevor er weitere Schritte für die Herausgabe that, den Erfolg dieser Klage abwarten und sich versichern wollte, daß die Verbreitung seiner Schrift nicht von vorn herein würde verhindert werden. Nur ein solcher vorläufiger Aufschub war es, wozu er sich entschloß; anderthalb Jahre darauf starb er***). Die zuletzt erwähnten Accommodationen, wenn man sie so heißen will, betreffen überdieß bloß die Her-

*) Ep. 9. Thomas a. a. O. S. 18.

**) A. a. O. S. 20.

***) Ep. 19 (ohne Datum, der Brief ist aber die Antwort auf einen Brief vom Juli 1675): — editionem, quam parabam, differre statui, donec, pro res evaderet, viderem.

ausgabe, nicht die Abfassung, und gerade die Vorsicht, womit Spinoza bei der erstern verfuhr, läßt vermuthen, er habe sich bei der letztern keinen besondern Zwang angethan. Auf einen solchen soll jedoch bei der Ethik, vorerst noch abgesehen vom Inhalt, schon die Methode hinweisen, deren sich Spinoza auch bei der zugestandnermaßen fremde Gedanken enthaltenden Schrift über die cartesianische Philosophie bedient habe, woraus man sehe, daß er von dieser geometrischen Methode nicht die hohe Meinung gehabt habe, nach welcher sie nur auf wenigstens in innerster Ueberzeugung für richtig gehaltene Sätze hätte angewendet werden dürfen*). Man könnte Thomas fragen, woher er wisse, daß sich Spinoza in dieser Beziehung gerade bei der Ethik und nicht vielmehr bei der andern Schrift accommodirt habe. Die Erscheinung erklärt sich aber daraus, daß Spinoza in der geometrischen Methode eine bloße, dem Inhalte gleichgültige Form sah, ohne welche Voraussetzung er sichs nicht hätte einfallen lassen können, dieselbe überhaupt außerhalb ihres ursprünglichen Gebiets, der Geometrie, anzuwenden. Sie diente ihm nur zur Darstellung, nicht zur Erzeugung seiner Gedanken, welche sich ihm vielmehr auf dem Wege der sogenannten dritten oder intuitiven Erkenntnißart ergaben. Die weitere Prüfung der Thomasschen Gründe haben wir nicht in dieser Einleitung, sondern in der Abhandlung selbst vorzunehmen, und zwar nicht sowohl in direkter, als vielmehr in indirekter Weise, indem wir zu zeigen versuchen, daß in Spinoza's Schriften so, wie sie da sind, ein mit sich einstimmiges Ganzes enthalten und also der angebliche Widerspruch von Spinozismus und spinozistischer Philosophie gar nicht vorhanden sei.

Die Wahrheit des Erkennens besteht darin, daß es die Wirklichkeit wiedergibt. Der Begriff, welcher allen übrigen Begriffen zu Grunde gelegt wird, muß daher der Begriff dessen

*) Indiv. u. Panth. S. 10 f.

sein, was in der Wirklichkeit Allem zu Grunde liegt*). Dieser Begriff ist der der Substanz oder dessen, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff keinen andern voraussetzt. Daß dieß wirklich der gesuchte Begriff sei, ergibt sich aus Folgendem. Vorerst ist klar, daß die Substanz nothwendig existirt. Denn würde sie nicht existiren und also nur von unserm Denken oder überhaupt einem Andern hervorgebracht sein, so würde ihr Begriff den Begriff dieses Andern, wie immer der Begriff des Hervorgebrachten den seines Hervorbringenden, voraussetzen, was ein Widerspruch gegen die angegebene Definition wäre. Die Substanz existirt also, und zwar als Ursache ihrer selbst, d. h. als etwas, dessen Wesen nothwendig Existenz in sich schließt, oder zu dessen Natur es gehört, zu existiren**). Was aber durch sein bloßes Wesen existirt, das ist auch ewig, unendlich und einzig. Denn Ewigkeit nennen wir die Existenz selbst, sofern sie als aus der bloßen Definition der ewigen Sache folgend begriffen wird***). Unendlichkeit ist nichts Anderes als die absolute, jedes Nichtsein ausschließende Bejahung der Existenz eines Wesens†). Das Prädicat der Einzigkeit fügt hierzu nichts Neues und folgt unmittelbar daraus, daß die Existenz der Substanz in ihrem Wesen liegt, da im Wesen oder der Definition eines Dings nie liegt, daß dieses in einer Mehrheit existire††).

Die Behauptung von Thomas, daß Spinoza die Einzigkeit der Substanz aus bloßer Accommodation gelehrt und in der That zwei Substanzen angenommen habe, stützt sich mit einigem Schein darauf, daß Spinoza allerdings mehrere Male

---

*) De int. em. p. 428.

**) Eth. I, pr. 7 & dem. pr. 6, cor. dem. 2. Hiernach ist zu beurtheilen, was Sigwart sagt (der Spinozismus, historisch und philosophisch erläutert, 1839, S. 239): es werde in der dem. von prop. 7 offenbar die Existenz Gottes vorausgesetzt, und was als durch den Beweis erschlossen erscheine, sei allein die Nothwendigkeit der Existenz, die Aseität.

***) Eth. I, def. 8.

†) I, pr. 8, schol. 1.

††) Ep. 39.

nur Eth. I, pr. 15, dem., auf welche Stelle daher Thomas besonders Gewicht legt, aber ohne den mindesten Grund, wie die einfache Inhaltsangabe derselben zeigt. In der vorangehenden Proposition hatte Spinoza bewiesen, „daß Gott einzig sei d. h." (wie er selbst dieß erklärt) „daß es in der Wirklichkeit nur Eine Substanz gebe". Auf diese Proposition beruft er sich in der 15ten ausdrücklich, erinnert weiter daran, daß die Modi ihrer Definition nach ohne Substanz nicht sein, noch gedacht werden können, und schließt hieraus, „da es ja außer Substanzen und Modi nichts gebe", daß ohne Gott überhaupt nichts sein, noch gedacht werden könne. Die drei übrigen Stellen, worin Thomas jenen Satz nachweist, können gar nicht in Betracht kommen. Die eine derselben, Ep. 4, will nichts sein als eine Umschreibung der so eben von uns besprochenen Anfangssätze der Ethik. Die zwei andern Stellen sind aus den Cogit. metaph. genommen; man sieht, daß Thomas nicht bloß meint, Spinoza trage unter eigenem Namen fremde Gedanken vor, sondern auch, er gebe unter fremden Namen Eigenes; die Schrift gibt sich ausdrücklich für cartesianisch aus, „jedes Wort" darin ist daher, wie Thomas anderwärts selbst sagt, „zu verdächtig, als daß auch nur das Mindeste daraus zur Feststellung der eigentlichen Lehre Spinoza's benutzt werden könnte" *); im Besondern citirt Spinoza für die fraglichen Worte Des Cartes princ. phil. I, 48. 49 **).

Was ist nun aber die Substanz? Die angegebenen Prädicate derselben, Einzigkeit, Ewigkeit u. s. w., sind Bestimmungen des Seins, nicht des Was oder Wesens, und wenn freilich dem Obigen zufolge Sein und Wesen bei der Substanz Eins sind, so kennen wir doch eben diese Einheit bis jetzt bloß als Sein, nicht als Wesen. Wir wissen von der Substanz weiter nichts, als daß sie ist und in keiner Beziehung nicht ist. Aber eben hierin liegt auch schon das Weitere, wonach wir fragen. Je mehr Sein (esse) etwas hat, desto mehr Wesen (essentia)

*) Spinoza als Metaphysiker S. 112.
**) Cog. met. II, 5.

hat es; dem unendlichen Sein entspricht ein unendliches Wesen, dem absolut unendlichen Sein ein absolut unendliches Wesen, d. h. ein Wesen, welches unendlich viele Wesenheiten in sich vereinigt, von denen jede in ihrer Art selbst unendlich ist und also gleichfalls eine Unzahl von Bestimmtheiten hat. Mit andern Worten: die Substanz hat unzählige Attribute und jedes Attribut unzählige Modificationen *).

Die weitere Ausführung dieser Darstellung fällt zu großem Theil mit der Prüfung einer abweichenden Ansicht zusammen, welche von Erdmann **) aufgestellt und zwar schon mehrfach ***), aber meines Wissens noch nirgends so eingehend beurtheilt worden ist, als sie es, zumal in ihrer neusten Form, verdient. Die Substanz, behauptet Erdmann, schließe jede positive, attributive wie modale, Bestimmtheit von sich aus. Die Attribute würden bloß von unserem Verstand an die Substanz herangebracht, unser Verstand aber und die Modi oder Einzeldinge überhaupt existirten nur in unserer Imagination (substantia depositis affectionibus vere consideratur) Nun könne aber das Ausschließen nicht gedacht werden ohne das Ausgeschlossene, so jedoch, daß dieses jenem gegenüber gedacht werde. Die nothwendige Folge jenes Ausschließens sei es daher, daß das Determinirte, die Einzelwesen, der Substanz gegenüber sich einstellen. Die Substanz und die Determinirten ließen sich daher nicht anders, als im Gegensatze gegen einander denken; sobald man aber ein der Substanz gegenüber Stehendes denke, so denke man ein selbst Substanzielles. So führe der Pantheismus (worunter, wie man sieht, Erdmann Akosmismus versteht) nothwendig zu seinem Gegentheil, dem Individualismus. Diese Nothwendigkeit habe den Spinoza über seinen eigenen (akosmistischen) Standpunkt hinausgetrieben, an welchem

*) Eth. I, pr. 9. 10, schol. pr. 16 c. dem.

**) J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie, Bd. I, Abth. 2, 1836 Derſ., die Grundbegriffe des Spinozismus, in: Vermischte Aufsätze, 1846.

***) H. C. W. Sigwart, a. a. O. C. von Orelli, Spinoza's Leben und Lehre, 1843.

er aber deſſenungeachtet feſtgehalten und ſich über den hieraus entſtehenden Widerſpruch durch die Auskunft beruhigt habe, daß ja die individualiſtiſche Auffaſſung nur unſerer Imagination angehöre. Damit habe er ſich freilich im Cirkel umhergedreht: denn die Imagination, welche den Einzelweſen Realität leihe, ſetze ſelbſt die Realität von (denkenden) Einzelweſen voraus.

Sollte dem Spinoza wirklich ein ſo nahe liegender Einwurf, wie der letzte, entgangen ſein*)? Erdmann erinnert an Parmenides, welchem Spinoza nach dieſer Auffaſſung in der That näher ſtände, als der Unterſchied der Zeiten es zum voraus wahrſcheinlich macht. Doch unterſchiede ſich Spinoza immerhin dadurch, und zwar nicht zu ſeinem Vortheil, von ſeinem Vorgänger, daß dieſer das wahre und das imaginäre Sein ſtreng auseinander hielt und dem erſtern nicht Prädicate des letztern beilegte, wie dieß Spinoza gethan hätte, der ja unläugbar ſeiner Subſtanz unzählige Beſtimmtheiten zuſchreibt. Bei Parmenides hätte alſo der Widerſpruch nur zwiſchen dem wahren Sein und dem imaginären ſtattgefunden, Spinoza hätte ihn ins wahre Sein ſelbſt verlegt. Es fragt ſich aber vor Allem, ob Spinoza wirklich ebenſo, wie der Eleate, alle Beſtimmtheit für „ſterbliche Meinung" erklärt habe. Wir laſſen einſtweilen den Unterſchied der attributiven und modalen Beſtimmtheit bei Seite und prüfen die Gründe, welche Erdmann gegen die Beſtimmtheit der Subſtanz überhaupt aufſtellt.

Die Faſſung der Subſtanz als der reinen Affirmation, welche alle Negation von ſich ausſchließt, mache es unmöglich, ihr andere als ſolche Prädicate zu geben, die wir negative nennen**). Aber zur Subſtanz als reiner Affirmation gehört auch dieß, „daß ihr kein anderes wahrhaft Seiendes gegenüberſtehen kann"***). Nun zeigt aber Erdmann, wie bereits

*) Vgl. Cog. Met. II, 10, p. 126: tempus — — nihil est praeter modum cogitandi. Quare non tantum præsupponit quamcumque rem creatam, sed præcipue homines cogitantes.

**) Vermiſchte Aufſätze S. 124 f.

***) A. a. O. S. 123.

erwähnt, daß gerade in Folge der von ihm dem Spinoza zugeschriebenen Ausschließung jeder positiven Bestimmtheit von der Substanz dieser ein anderes Sein, eben das ausgeschlossene, determinirte, gegenübertrete, welche Consequenz von Spinoza selbst „wider Willen, kann man sagen," anerkannt worden sei *). Es scheint jedoch nicht zu viel von unserem Philosophen verlangt, wenn wir meinen, er habe sich dieser Consequenz gutwillig fügen und recht wohl einsehen können, daß die Substanz es verkehrt angreife, wenn sie, um sich als reine Affirmation zu behaupten, jede Bestimmtheit von sich aus- und nicht vielmehr in sich einschließt. Auch abgesehen von jener Consequenz lag die Einsicht nahe, daß unendliche Bestimmtheit sich mindestens ebensogut mit reiner Affirmation vertrage, als abstracte Unbestimmtheit. Erdmann vergleicht die Substanz öfter mit einer Kreisfläche und die Modi mit Figuren darin; dieser Vergleich läßt sich cum grano salis auch auf die Attribute und mithin die Bestimmtheiten der Substanz überhaupt ausdehnen. Ein Kreis nun, der in eine Unzahl von Figuren eingetheilt ist, ist offenbar ein ebenso guter Kreis, als ein leerer, und es ist, damit der Kreis in reiner Affirmation dastehe, nicht nöthig, die Linien, welche die Figuren von einander trennen, auszulöschen, sondern man braucht nur alle Figuren zusammenzunehmen. Das erstere Verfahren führt freilich gleichfalls zum Ziel; aber hier hinkt eben das Gleichniß, der Kreis macht nicht, wie die Substanz, Anspruch darauf, alles Sein in sich zu befassen; genug einstweilen, daß beide Verfahrungsweisen wenigstens gleich möglich sind. Dessenungeachtet behauptet Erdmann, gerade die geometrische Anschauungsweise sei es, die den Spinoza an jener Einsicht verhindert habe, indem sie ihn zu dem berühmten Satze brachte, daß jede Determination Negation sei (Ep. 50). Spinoza will in dieser Stelle zeigen, daß jede Figur Negation sei; jede Figur nämlich sei eine Determination der Materie, welche letztere, nach ihrem vollen, unbegrenzten Sein gedacht, keine Figur haben

*) A. a. O. S. 191.

könne und also, um unter einer Figur gedacht zu werden, nicht nach ihrem Sein, sondern unter einer Negation ihres Seins betrachtet werden müsse. Quia ergo figura non aliud, quam determinatio et determinatio negatio est, non poterit, ut dictum, aliud quid, quam negatio esse. Erdmann nimmt die betreffenden Worte so, als hießen sie: *omnis* determinatio negatio est. Hiergegen ist nichts einzuwenden, wenn durch das omnis weiter nichts gesagt sein soll, als daß der Satz sowohl für die Attribute, als für die Modi gelte. Denn obgleich in unserer Stelle zunächst bloß von den letzteren die Rede ist, so liegt doch diese Beschränkung, wie nachher noch genauer gezeigt werden wird, nicht in dem Satze selbst, sondern nur in seiner vorliegenden Anwendung. Zur Erklärung des Ausdrucks Negation hat Sigwart die von Spinoza gelegentlich gemachte oder vielmehr nur benutzte Unterscheidung von Negation und Privation herbeigezogen, wonach „Privation nichts Anderes ist, als etwas von einem Dinge verneinen (negare), was wir als zu seiner Natur gehörend betrachten, und Negation nichts Anderes, als etwas von einem Dinge verneinen, weil es nicht zu seiner Natur gehört." *) Dieß wendet Sigwart auf unsre Stelle so an: „Mit der Determination wird also von einem Dinge etwas negirt, quia ad suam naturam *non* pertinet; d. h. mit der Determination wird allerdings ein non esse gedacht, aber ein solches, was zur Natur des Determinirten nicht gehört, durch dessen Negation also die Natur (oder was wohl dasselbe heißt: der Begriff) des Determinirten nicht verneint, sondern vielmehr definirt und bejaht wird" **). Wir wollen davon absehen, daß so ausgelegt unsre Stelle einen sehr trivialen Sinn bekäme, nämlich, daß die Figur nicht sei, was sie nicht ist, ein Satz, wofür Spinoza's Freund den Beweis vermuthlich geschenkt hätte. Aber Sigwart gesteht selbst, daß Spinoza die Unterscheidung von Privation und Negation „nicht überall in den Ausdrücken con-

*) Ep. 34.
**) Sigwart a. a. O. S. 130 ff.

sequent festhält"*), wie er dieß in der That nicht einmal in den Worten dieser Unterscheidung selbst thut, wenn er doch ebensowohl die Privation als die Negation ein negare nennt und hiermit gestattet, diesen Ausdruck auch wohl im weitern Sinne und je nach dem Zusammenhange geradezu als einen unbestimmtern Ausdruck für Privation zu nehmen. Nun heißt es aber in unserm Zusammenhange, „die Determination gehöre zu einem Dinge nicht nach seinem Sein, sondern sei im Gegentheil dessen Nichtsein"; diese Behauptung ist sonderbar, wenn das Nichtsein des Dings im Gegentheil dessen Sein ist. Indessen könnte Sigwart sagen, es finde zwischen dem Nichtsein des Nichtseins und dem Sein oder der Determination und der Position immerhin eine distinctio rationis statt, die Figur sei allerdings, indem sie Determination sei, zugleich Position, aber nicht sofern sie Determination, sondern im Gegentheil, sofern sie dieses nicht sei. Dann begreift man aber nicht, wie Spinoza von der Figur, welche hiernach Determination und Position zugleich wäre, sagen kann, „sie sei nichts Anderes als Determination und ebendeßhalb nichts Anderes als Negation", „sie sei Negation, nicht aber etwas Positives". Die Determination ist demzufolge nicht nur selbst keine Position, sondern schließt diese geradezu aus, sie verneint also nicht das Nichtsein, sondern das Sein des determinirten Dinges, d. h. sie ist nicht Negation im engern Sinne, sondern Privation. Nun ist freilich Berauben etwas Anderes als Vernichten, und wenn die Beraubung nun einmal zur Natur des determinirten Dings gehört, so kann man sagen, die Beraubung dieser Natur gehöre selbst mit zu dieser Natur und laufe also am Ende doch auf eine Negation im engern Sinne, die zugleich Position ist, hinaus. Wer dieß sagt, hat nicht Unrecht, wenn er unter dem determinirten Dinge dasjenige meint, was erst durch die Determination entsteht; unsre Stelle aber meint dasjenige, durch dessen Determination das letztere entsteht, und das also über die Grenzen dieser Determination hinausreicht und

*) A. a. O. S. 252.

mithin, wenn man es auf dieſe Grenzen beſchränkt, allerdings eines ihm zugehörigen Seins beraubt wird und nur beraubt wird; denn was die Figur an Realität beſitzt, das hat ſie mit der unbegrenzten Materie gemein; das, wodurch ſie ſich von dieſer unterſcheidet, iſt nur ein Minus der Realität, ſie verhält ſich zu ihr, wie der Subtrahend oder Reſt zum Minuend. Spinoza hätte daher ſtatt determinatio negatio est ſehr wohl ſagen können, was er anderswo wirklich ſagt: determinatum nihil positivi, sed tantum privationem existentiae ejusdem naturae, quae determinata concipitur, donotat*). Die Anwendung hiervon auf die Subſtanz, die nur als abſolute Bejahung der Exiſtenz gedacht werden kann, wird am gleichen Orte durch Spinoza ſelbſt gemacht und demgemäß dieſelbe als ens absolute indeterminatum bezeichnet. Durch das absolute wird ſie unterſchieden von aliquid, quod in suo genere solummodo indeterminatum est, wofür ausdrücklich das Denken und die Ausdehnung als Beiſpiele genannt werden. Dieſe Attribute nämlich ſind undeterminirt im Vergleich mit ihren Modificationen, determinirt im Vergleich mit der abſolut undeterminirten, d. h. alſo nicht nur jede modale, ſondern ebenſo jede attributive Determination von ſich ausſchließenden Subſtanz. Da Spinoza ausdrücklich hinzuſetzt, daß die Subſtanz, wenn ſie nicht abſolut undeterminirt wäre, mangelhaft (deficiens) wäre, ſo iſt kein Zweifel, daß man das determinatio negatio est auf die Attribute ſowohl als auf die Modi zu beziehen hat. Wir ſind hiermit zu Erdmann zurückgekehrt, welcher folgert, „es könne nach dieſen ausdrücklichen Erklärungen Spinoza's durchaus nicht zugeſtanden werden, was einige Neuere (Sigwart, Orelli) behaupten, daß Spinoza zwar die Subſtanz als infinitita, nicht aber als indeterminata bezeichnet habe.“ Sigwart weiß freilich mit dieſer Bezeichnung nichts anzufangen; wenn die Determination nur Verneinung von nicht zur Sache Gehörendem iſt, ſo iſt in dieſem Sinne wohl auch die Subſtanz ein determinirtes Weſen; doch ließe ſich ſagen, daß

*) Ep. 41.

hier gewiſſermaßen Alles zur Sache gehöre (nämlich Alles, was iſt). Orelli nimmt an, indeterminata bedeute unmodificirt, nicht attributlos *). Wir haben uns jedoch überzeugt, daß der Ausdruck nicht minder gegen die attributive, als gegen die modale Determination gerichtet iſt. Deſſenungeachtet wird dadurch die Subſtanz ebenſowenig für ſchlechthin unmodificirt als für attributlos erklärt, wie jenes Orelli nur im Widerſpruch mit ſeiner ſonſtigen Darſtellung zugeben kann. Die vorliegende Frage iſt zwar eine mögliche Verirfrage, die ſich mit Ja und mit Nein, und, wie von Orelli geſchieht, mit Ja und Nein zugleich beantworten läßt. Verſteht man nämlich unter der Subſtanz eben nur ſie ſelbſt als ſolche mit ihren Attributen, ſo iſt ſie freilich unmodificirt. Ebenſogut kann man ſie aber auch ihrer Attribute entkleiden, und dann iſt ſie natürlich auch attributlos. Die Frage iſt aber nicht, was die Subſtanz ſei, wenn man von ihren Beſtimmtheiten abſieht, ſondern ob man, um die Subſtanz wahrhaft zu betrachten, von jenen Beſtimmtheiten abſehen dürfe oder gar müſſe, wie dieß, geſtützt auf unſere Stellen, Erdmann behauptet. Dieſe Behauptung verliert ihre Stütze, ſobald wir eine Unterſcheidung, die auch Orelli macht, aber unnöthigerweiſe fallen läßt, feſthalten, die Unterſcheidung von Begrenztheit und Beſtimmtheit. Wenn Spinoza ſagt, die Subſtanz müſſe darum abſolut undeterminirt gedacht werden, weil ſie, wenn ſie determinirt gedacht würde, außer dieſen Grenzen (extra eos terminos) nichteriſtirend, alſo ihrem Begriffe, der jedes Nichtſein ausſchließt, zuwider gedacht würde **), ſo haben wir unter der (De-)Terminirtheit, welche Spinoza ſeiner Subſtanz abſpricht, offenbar zunächſt nur Begrenztheit, nicht Beſtimmtheit zu verſtehen. Es fragt ſich freilich, ob dieſe ohne jene gedacht werden könne, ob eine unbegrenzte Beſtimmtheit nicht eine unbeſtimmte, alſo keine Beſtimmtheit ſei. Allein, nicht davon zu reden, daß man der Subſtanz wenigſtens in dem Sinne Begrenztheit wird zugeſtehen müſſen,

*) A. a. O. S. 43.
**) Ep. 40.

daß sie an ihrem eigenen Begriff, der allerdings der des Unbegrenzten selbst ist und welchem zufolge sie eben alles Begrenzte von sich ausschließt, ihre Grenzen habe, so können Bestimmtheiten, welche für sich genommen nur in ihrer Art unbegrenzt sind (wie die einzelnen Attribute), ja welche nicht einmal dieses sind (die einzelnen Modi), zusammengenommen ein Unbegrenztes darstellen: absolut undeterminirt kann abstract unbestimmt, aber auch allseitig bestimmt bedeuten. Dieselbe Zweideutigkeit liegt in den im gleichen Zusammenhange vorkommenden Worten: Dei natura in certo entis genere non consistit; dieß kann heißen, daß die göttliche Natur jede bestimmte Art des Seienden von sich ausschließe, aber auch nur, daß sie sich in einer solchen nicht erschöpfe. Die letztere Bedeutung liegt aber offenbar näher und wird auch, selbst wenn wir bei unsern beiden Briefen stehen bleiben, dadurch begünstigt, daß das ens absolute indeterminatum und in certo entis genere non consistens ein Wesen genannt wird, welches alle Vollkommenheiten in sich zusammenfasse*). Wir wollen indessen zugeben, daß unsere Briefe die Wahl zwischen beiden Bedeutungen frei lassen. Wir müssen uns daher nach anderweitigen Erklärungen Spinoza's umsehen. Da begegnet uns denn als die gewöhnlichste Bezeichnung der Substanz der Ausdruck ens absolute infinitum, den Spinoza unzweideutig dahin erklärt, daß die Substanz unzählige Attribute und unzählige Modi habe**). Wir haben bei dem nächsten Wortsinne dieser Erklärung zu bleiben, bis uns etwas darüber hinaustreibt, und bis dahin Erklärungen, die wenigstens ebensogut im gleichen als im entgegengesetzten Sinne verstanden werden können, ohne Zweifel in jenem, nicht in diesem zu nehmen; denn wir sind nicht befugt, Jemanden in Widerspruch mit sich zu verwickeln, wenn dieß ebensogut unterbleibt. Was im Besondern den Ausdruck absolut undeterminirt betrifft, so kommt

*) — ens, quod omnes comprehendit in se perfectiones. Ep. 40; cujus natura exigit id omne, quod τὸ esse perfecte exprimit. Ep. 41.

**) Eth. I, pr. 10, schol 16 c. dem.

hinzu, daß Spinoza denselben außer unserer Stelle, die wir zudem bloß in einer Uebersetzung besitzen, nirgends von der Substanz gebraucht und in unserer Stelle selbst ihn mit dem andern Ausdrucke (infinitum) ganz unterschiedslos indentificirt *). Wenn es also gleich richtig ist, was Erdmann sagt, daß Spinoza die Substanz nicht bloß infinita, sondern auch indeterminata genannt hat, so kann doch die letztere Bezeichnung nicht anders genommen werden als die erstere, von welcher Erdmann eben durch diese Entgegensetzung zugibt, daß sie nicht abstracte Unbestimmtheit ausdrücke. Nun könnte man etwa einwenden, wie es denn komme, daß sich bei Spinoza, wenn er ebenso die abstracte Unbestimmtheit, als die begrenzte Bestimmtheit der Substanz verwarf, doch nur Widerlegungen der letztern, nicht aber der erstern finden. Es ist aber genug, daß er die abstracte Unbestimmtheit factisch, durch die positive Behauptung und Erweisung des Gegentheils, verneint; daß er eine förmliche Widerlegung unterließ, erklärt sich wohl hinreichend daraus, daß er in der Denkweise derer, für die er zunächst schrieb, der Denkweise seiner Zeitgenossen, und, wie wir dafürhalten, auch seiner eigenen keinen Anlaß fand, zu beweisen, daß das absolute Sein, um nicht Nichts zu sein, Etwas (Bestimmtes) sein müsse; nur darum handelte es sich, ob diese Bestimmtheit eine begrenzte, was vom Standpunkte Spinoza's auch das göttliche Denken Des Cartes' war, oder eine unbegrenzte sei.

So viel von der Bestimmtheit der Substanz überhaupt. Was die besondern Arten dieser Bestimmtheit und zwar zunächst die Attribute betrifft, so spricht Erdmann seine Auffassung derselben am anschaulichsten in folgendem Vergleiche aus: „Wollen wir an ein oben gebrauchtes Bild erinnern, so wird jene Kreisfläche durch ein blaues Glas betrachtet blau, durch ein gelbes gelb erscheinen. Es steht ihr aber ein Betrachter gegenüber, der nur durch eine Brille sehen kann, die ein gelbes und ein

*) — ostendam —, ens necessarium includens existentiam — non determinatum, sed solum infinitum posse concipi. Ep. 40.

blaues Glas hat, dem ſie alſo, die keins von beiden iſt, j
nachdem er ein oder das andere Auge ſchließt, ſo oder ſ
erſcheinen muß" *).

Spinoza beſtimmt das Attribut in der Hauptdefinition **
als das, quod intellectus de substantia percipit, tanquam
ejusdem essentiam constituens. Daß constituens Accuſativ
und alſo auf quod zu beziehen iſt, unterliegt keinem Zwei
fel ***). Auch Erdmann gedenkt der andern möglichen Aus
legung, wonach constituens mit intellectus zu verbinden wäre,
nur eben als einer möglichen †) und in der neuſten Abhand
lung gar nicht. Sie würde ihm auch wenig helfen, da, was
der Verſtand feſtſtellt, auch unabhängig von ihm feſtſtehen
kann. Hingegen bemerkt Erdmann, „daß, während von der
Subſtanz geſagt werde, daß ſie per se *est*, ebenſo vom Modus,
daß er in alio *est*, das Attribut definirt werde als das, was
der Verſtand an der Subſtanz wahrnehme als ihr Weſen
ausmachend. Demgemäß werde auch öfter von der Subſtanz
und den Modis geſagt, nur ſie exiſtirten realiter sive extra
intellectum. Wenn nun Spinoza ausdrücklich ſage, daß die
Subſtanz ſelbſt keinen Verſtand habe, ſo weiſe ſchon jene erſte
Definition darauf hin, daß die Attribute nicht ſowohl Weſens
beſtimmtheiten der Subſtanz, als Auffaſſung des ſie betrach
tenden Verſtandes ſeien, der ſie an die Subſtanz heran
bringe ††)." Wenn Erdmann in der angeführten Recenſion
ſagt, Subſtanz und Attribut verhielten ſich wie An ſich und
Für uns, ſo beſtreiten wir ihm dieß nicht; die Frage iſt nur,
ob dieſe Kategorien im Kantiſchen Sinne zu nehmen ſeien, wie
von Erdmann geſchieht, oder im gewöhnlichen, wonach das,
was an ſich iſt, und das, was für uns iſt, vorausgeſetzt, daß
wir uns verſtändig verhalten, Eine und dieſelbe Sache in zwei
Formen iſt, in denen jeder ſie ihren Inhalt rein und vollſtändig

*) A. a. O. S. 151 f.
**) Eth. I, def. 4.
***) II, pr. 7, schol. und ſpäter Anzuführendes.
†) Recenſion der Sigwartſchen Schrift, Jahrb. f. wiſſ. Kritik, Oct. 1843.
††) Verm. Aufſ. S. 147.

ausprägt. Was nun vorerst den bemerkten Unterschied der Definition des Attributs von den beiden andern Definitionen betrifft, so entspricht denn doch dem est in den letztern in der erstern die essentia, deren Verwandtschaft mit dem esse noch augenfälliger ist, als die von Hegel hervorgehobene zwischen Sein und Wesen, und auch von Spinoza selbst angedeutet wird *). Umgekehrt entspricht dem intellectus auf der einen Seite auf der andern das concipitur (die Substanz, heißt es, werde durch sich, der Modus durch Anderes concipirt), von welchem Ausdrucke Spinoza bemerkt, daß er entschiedener, als percipere, auf eine Verstandesthätigkeit hinweise **). Daß der Verstand in der einen Definition genannt ist, in der andern hinzugedacht werden muß, kann um so weniger eine Entgegensetzung begründen, als der Verstand „der Complex aller adäquaten Ideen", seine Auffassungsweise „wahre Vernunfterkenntniß" ist und „den diametralen Gegensatz gegen die Vorstellung und Meinung bildet" ***). Das hindert nun allerdings den Spinoza nicht, ea quae tantum sunt in intellectus und ea quae sunt in re gelegentlich einander entgegenzustellen †); ein solcher Gegensatz wird aber nur da angenommen werden dürfen, wo er durch den Zusammenhang oder, wie in der letztern Stelle, durch einen Zusatz wie tantum oder dgl. ausdrücklich angezeigt ist. Daß es ferner außer dem Verstande nur Substanzen und Modi gebe, ist ebenso wahr, wenn die Attribute mit der Substanz zusammen-, als wenn sie außer dieselbe und mit einem Modus (dem Verstande) zusammenfallen. Spinoza umschreibt auch wirklich jenen Satz einmal so: nihil extra intellectum datur præter substantias *sive quod idem est* earum attributa earumque affectiones ††). Daß endlich die Substanz keinen Verstand habe, ist richtig, aber nur inso-

*) Eth. I, pr. 9. Quo plus realitatis aut *esse* unaquæque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. Demonstratio patet ex *def. 4.*

**) Eth. II, def. 3, expl.

***) Erdmann a. a. O. S. 170. 172.

†) De int. em. p. 449.

††) Eth. I. pr. 4, dem.

weit, als es richtig ist, daß sie überhaupt keine Modi habe (worüber später), und jedenfalls kein Beweis dafür, daß der Verstand die Attribute an die Substanz heranbringe; sonst müßte der gleiche Beweis auch in Betreff der reinen Affirmation gelten, die doch auch Erdmann nicht nur so an die Substanz herankommen läßt.

Weiter glaubt sich Erdmann auf die Natur der Sache und ausdrückliche Erklärungen Spinoza's berufen zu können. In der erstern Hinsicht erinnert er an die bereits besprochene Ep. 41, wonach die Substanz nicht in certo entis genere besteht und also das certam et determinatam naturam ausdrückende Attribut nicht aus ihr folgen könne, sondern an sie herangebracht werden müsse*). Aber das Gold besteht nicht in der Dehnbarkeit, und doch folgt diese Eigenschaft aus seinem Wesen. „Des Cartes", fährt Erdmann fort, „hatte das Attribut definirt als die proprietas quae substantiae naturam essentiamque *constituit* (princ. phil. I, 53), Spinoza dagegen als das quod *intellectus* de substantia percipit *tanquam* naturam ejusdem constituens. Ferner: Jener hatte, offenbar etymologisirend, gesagt, es sei das, was einem Dinge a natura *tributum*; dieser etymologisirt auch, er sagt aber, die Substanz sei Attribut respectu intellectus substantiae certam talem naturam *tribuentis* (Ep. 27). Wir haben also hier wie dort das tribuere, nur ist dort das Subject die natura, hier dagegen der intellectus". Es ist zuzugeben, daß diese Entgegenstellung der beiderseitigen Aussprüche, wenn sie von Spinoza selbst herrührte, charakteristisch genug für ihn wäre; aber sie rührt zunächst nur von seinem Ausleger her und ist daher im Sinne Spinoza's vielleicht zufällig. Erdmann unterstreicht intellectus und tanquam (von welchen Worten das erste, wie gezeigt, eher gegen, als für Erdmann spricht, und das zweite ganz unschuldig ist), Sigwart unterstreicht naturam und constituens, Spinoza unterstreicht gar nichts: beide Momente sind nach seiner Ansicht gleich wesentlich. In Betreff

*) A. a. O. S. 147.

des zweiten von Erdmann angeführten Stellenpaars ist zu bemerken, einmal daß es meines Wissens von beiden Seiten ἅπαξ λεγόμενα enthält, dann daß die cartesianischen Worte ebensowenig als die spinozistischen sagen, das Attribut sei dem Dinge von der Natur beigelegt, sondern nur, es werde als dem Dinge von der Natur beigelegt erkannt*), was doch wohl ganz dasselbe ist, wie wenn Spinoza sagt, es werde dem Dinge von dem Erkennen oder Verstande beigelegt. Das Attribut als die dem Erkennen zugekehrte Seite der Substanz zu betrachten, ist überhaupt bei Des Cartes nicht weniger gewöhnlich, als bei Spinoza. Wir können, sagt jener, eine Substanz nicht unmittelbar durch sie selbst oder aus ihrem bloßen Dasein erkennen, wohl aber daraus, daß wir ein Attribut vorfinden, das wir doch nicht dem Nichts beilegen können, aus dem wir vielmehr auf das Dasein eines Dinges, einer Substanz, schließen müssen, cui illud tribui possit**) — ein Etymologisiren, welches dem obigen das Gleichgewicht hält. Das Attribut ist also auch nach Des Cartes das am Gegenstande, was dem Verstande am nächsten liegt. Demgemäß geht er in seinen in analytischer Methode geschriebenen Meditationen von den Attributen aus und erst von ihnen zu den entsprechenden Substanzen über, wenn auch in einem so unmerklichen Uebergange, wie ihn das ergo zwischen cogito und sum andeutet. Darum hat aber Erdmann nicht Unrecht mit der Behauptung, das Attribut sei nach Des Cartes dem Dinge von der Natur beigelegt: der Verstand macht nur nach, was die Natur vormacht. Das Attribut ist Attribut einer Substanz, heißt dem Angeführten zufolge eigentlich nichts Anderes als: das Attribut hat nicht bloß in unserm Denken Realität, in welchem Falle es ein Attribut von Nichts wäre, sondern auch extra intellectum. Wenn aber hiernach dem cartesianischen Attribut ungeachtet

*) Ep. I, 99 (Notæ in programma quoddam etc. p. 179 ed. Amst. 1650): quicquid alicui rei a natura tributum esse cognoscimus, sive sit modus qui possit mutari, sive ipsamet istius rei immutabilis essentia, id vocamus ejus attributum.

**) Princ. phil. I, 52. Resp. ad III. Obj. in Med p. 94; IV., p. 122.

seiner Verwandtschaft mit dem Erkennen Realität zugestanden werden muß, so wird dasselbe Zugeständniß auch dem spinozistischen gemacht werden müssen. Ja, wenn einer von beiden Philosophen in der Identificirung des Attributs und der Substanz weiter geht, als der andere, so ist es nicht Des Cartes, sondern Spinoza. Denn wenn gleich jener eigentlich, d. h. wenn wir auf die Art sehen, wie er zur Annahme von Substanzen kommt, unter diesen nichts Anderes verstehen kann, als die Attribute selbst, so gibt er der Substanz doch nachher die Bedeutung eines bloßen Substrats, wovon Spinoza, wie wir bald sehen werden, nichts weiß. Dazu kommt, daß Des Cartes Attribute nicht bloß, wie Spinoza, solche Bestimmtheiten der Substanz nennt, die das Wesen derselben constituiren, sondern auch veränderliche und abgeleitete Bestimmtheiten *).

„Ja was soll man endlich dazu sagen" — hiermit schließt Erdmann seine Beweisführung — „wenn Spinoza auf die verwunderte Bemerkung eines Freundes" (dem er die Definitionen der Substanz und des Attributs mitgetheilt hatte), „daß also ein und dasselbe mit zwei Namen bezeichnet werde, antwortet, es sei wie mit einer Fläche, welche die Lichtstrahlen zurückwerfe, welche (objectiv genommen) eben heiße, in Bezug aber auf den anschauenden Menschen weiß (Ep. 27)." Diese weiße Fläche hat unstreitig etwas Blendendes und auf den ersten Blick für Erdmanns Ansicht Einnehmendes. Spinoza unterscheidet Substanz und Attribut in unsrer Stelle so: Per

*) S. die angeführte Stelle Notæ p. 179. Princ. phil. I, 56. Des Cartes nennt Alles Attribut, was „beigelegt" werden kann, sogar die Existenz Resp. ad I. Obj. p. 61. Für die rei immutabilis essentia hat er keinen eigenen Namen; die veränderlichen Bestimmtheiten nennt er in der Regel modi. Hiernach ist ihm nicht, wie Erdmann a. a. O. S. 145 annimmt, das Attribut eine Art Modus, sondern umgekehrt der Modus eine Art Attribut. In den Stellen, welche Erdmann anführt, ist nicht von dem, sondern von Einem Attribut die Rede. Ep. I. 99 (Notæ p. 179): *unum* ex attributis cujuslibet substantiæ per se subsistit. Pr. ph. I, 53: et quidem ex *quolibet* attributo substantia cognoscitur; sed *una* tamen est cujusque substantiæ præcipua proprietas, quæ ipsius naturam essentiamque constituit.

substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiæ certam talem naturam tribuentis. Hæc inquam, ſetzt Spinoza hinzu, definitio satis clare, quid per substantiam sive attributum intelligere volo, explicat. Das idem und sive ſcheint in der That deutlich genug zu ſprechen. Vis tamen, quod minime opus est, ut exemplo explicem, quomodo una eademque res duobus nominibus insigniri possit. Dieß alſo will er mit jener Fläche erläutern. Daß er noch etwas Uebriges thun und die Vergleichungspunkte weiter, als er verſprochen, ausdehnen und etwa auch das beſondere Verhältniß der zu erläuternden Begriffe, wonach ſie ſich wie An ſich und Für uns (im einen oder andern Sinne) zu einander verhalten, berückſichtigen werde, zu dieſer Erwartung haben wir vorläufig keinen Grund. Auch würde ihr wenigſtens das erſte der beiden Beiſpiele nicht entſprechen, welches ſo lautet: „unter Iſrael verſtehe ich den dritten Patriarchen, daſſelbe verſtehe ich unter Jakob, wie jener geheißen wurde, weil er ſeinen Bruder an der Ferſe gehalten hatte.“ Hier wird ſichs Niemand einfallen laſſen, aus Jakob einen ſubjectiven Iſrael zu machen. Secundo per planum intelligo id, quod omnes radios lucis sine ulla mutatione reflectit; idem per album intelligo, nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis. Es ſcheint unzweifelhaft, daß in dieſen Worten und den dadurch zu erläuternden ſich entſprechen: id quod — reflectit und id quod — concipitur, respectu — intuentis und respectu — tribuentis, die Fläche und die Subſtanz, das Weiße und das Attribut. Nun enthalten die Worte id quod — concipitur die Definition der Subſtanz und das Attribut wird definirt als die Subſtanz respectu — tribuentis. Ebenſo, ſollte man meinen, enthielten die Worte id quod — reflectit die Definition der Fläche, und das Weiße ſei die Fläche respectu — intuentis. Da bekämen wir aber das Oxymoron, daß es keine andere Flächen, als weiße, und kein

anderes Weißes, als flaches, gebe. Aber auch für sich genommen enthalten die Worte id quod — reflectit eine Definition nicht der Fläche, sondern nur des Weißen. Da jedoch Spinoza dieses Weiße demjenigen Weißen, welches oder sofern es angeschaut wird, ausdrücklich entgegen- und mit der Substanz zusammenstellt, so werden wir zwei Arten oder vielmehr Beziehungen des Weißen unterscheiden müssen, einmal sofern dasselbe der Anschauung vorliegt und weiß genannt wird, dann sofern es auch außer dem Anschauen (extra intellectum sive intuitionem) Realität hat und weiß ist. Diese Realität des Weißen besteht unserer Stelle zufolge in dem Licht und der besondern Beschaffenheit des beleuchteten Körpers, vermöge welcher er das Licht unverändert zurückwirft. Es ist dieß auch die cartesianische Ansicht, wonach wir zwar die Farben nicht mit dem Eindruck, den sie auf uns machen, verwechseln dürfen, aber ihnen dennoch in der angegebenen Hinsicht Realität zuzugestehen haben. Unsere Stelle darf darum nicht so wiedergegeben werden, wie von Erdmann geschieht: „die Fläche heiße (objectiv genommen) eben, in Bezug aber auf den anschauenden Menschen weiß." Die Parenthese und der Gegensatz lassen glauben, die Fläche sei nur subjectiv genommen weiß, was dem Bemerkten zufolge nicht in den Worten liegt. Wenn aber Spinoza das Attribut mit dem Weißen als angeschautem vergleicht, warum stellt er denn die Substanz nicht oder doch nicht ausschließlich mit dem an sich seienden Weißen, sondern mit der Fläche zusammen? warum führt er überhaupt diesen dritten Begriff auf, da es sich doch nur um die Erläuterung zweier Begriffe oder Seiten eines Begriffs handelt? Vermuthlich deßwegen, weil er für das an sich seiende Weiße keinen eigenen Namen wußte und doch in anderer Hinsicht das Beispiel passend fand. Er wählte daher ein anderes An sich seiendes, das sich mit dem Weißen nur per accidens verbunden findet. Hierdurch wurde aber der Parallelismus zwischen dem Beispiel und dem dadurch zu Erläuternden verschoben und der ganze Zweck des erstern verfehlt: es ist viel unverständlicher, als was dadurch verständlich gemacht werden soll. Eine solche, wenn auch noch

ſo unbedeutende Nachläſſigkeit iſt bei Spinoza etwas Seltenes und würde ihm daher hier nicht zugeſchrieben, wenn ſie nicht, wie es ſcheint, thatſächlich vorläge und überdieß leicht erklärlich wäre, nämlich daraus, daß er, wie er ſelbſt ſagt, die ganze Exemplification für höchſt überflüſſig anſah und alſo auch wohl wenig Mühe darauf verwandte oder ſie doch nur auf den Punkt verwandte, den zu erläutern er verſprochen hatte, nämlich wie ein Ding zwei Namen haben könne, welcher Zweck denn auch wirklich mit etwas, das ebenſowohl flach als weiß iſt, erreicht wird; der Fehler iſt nur, daß Spinoza nebenbei auch noch jenes beſondere Verhältniß erläutern und ſich doch in dieſer Hinſicht mit einer oberflächlichen und darum verwirrenden Anſpielung begnügen wollte.

Was Erdmann noch weiter zu Gunſten ſeiner Auffaſſung des ſpinoziſtiſchen Attributs anführt, ſoll, oder kann doch, dieſelbe nicht ſowohl begründen, als vielmehr höchſtens ihre Vereinbarkeit mit gewiſſen anſcheinend widerſtrebenden Data nachweiſen. Wenn er z. B. ſagt, eben deßwegen, weil Spinoza die Attribute der Subſtanz nicht aus ihrem Weſen folgern könne, deßwegen müſſe er behaupten, daß jedes Attribut per se begriffen werde*), ſo kann dieſe Behauptung natürlich ebenſogut auf der entgegengeſetzten Vorausſetzung, daß die Subſtanz und die Attribute Ein und daſſelbe Weſen ſeien, beruhen, wie ſie denn von Spinoza wirklich auf dieſe Vorausſetzung begründet wird und nicht „zunächſt", ſondern ausſchließlich auf das Verhältniß der Attribute zu einander, nicht aber zur Subſtanz, ſich bezieht**). Wenn Erdmann ferner ſagt, es ſei der Subſtanz zufällig und gleichgültig, unter welchen Attributen ſie betrachtet werde***), ſo iſt dieß richtig, ſofern wir ſie z. B. ebenſowohl als ausgedehnt wie als denkend betrachten können, aber nicht, weil ſie keine, ſondern weil ſie unzählige Attribute hat. Endlich ſpricht Erdmann von einer Stelle, wo Spinoza

*) A. a. O. S. 148.
**) Eth. I, pr. 10, dem. & schol. II, pr. 5, dem. pr. 6, dem.
***) A. a. O. S. 149.

geradezu die Subſtanz als absolute infinita von ihr unterſcheide, ſofern ein Attribut ihr Weſen ausdrücke (Eth. I, pr. 32, dem.)*) — weil ſie mehr als Ein Attribut hat.

Dieſen verhältnißmäßig wenigen Stellen nun, welche Erdmann für ſeine Anſicht, daß die Attribute der Subſtanz äußerlich ſeien, anführt und mit Unrecht anführt, ſteht eine Menge anderer Erklärungen Spinoza's gegenüber, welche das Gegentheil beſagen und gegen welche ſich Erdmann nur durch die Annahme einer ungenauen oder uneigentlichen Redeweiſe unſeres Philoſophen ſchützen kann. Spinoza legt den Attributen nicht nur dieſelben Prädicate bei, wie der Subſtanz **), er ſagt nicht bloß, die Attribute „gehörten" zur Subſtanz, oder „drückten ihr Weſen aus" ***), er ſagt, die Subſtanz werde von den Attributen ausgemacht („conſtituirt"), „beſtehe" aus ihnen †), er verbindet substantia und attributa durch sive, er erklärt, beide Ausdrücke bezeichneten „Eine und dieſelbe Sache" ††), er definirt endlich beide wörtlich gleich, ohne den geringſten Unterſchied anzudeuten, nämlich als „das, was durch ſich und in ſich begriffen wird, d. h. deſſen Begriff nicht den Begriff eines Andern einſchließt". †††). Namentlich auf dieſe Briefſtellen geſtützt will Thomas Subſtanz und Attribut für völlig einerlei angeſehen wiſſen, ſo daß es ebenſo viele Subſtanzen als Attribute gäbe. Verſucht man es jedoch ohne Accommodationshypotheſe — die eben erſt dann an die Reihe käme, wenn der anzuſtellende Verſuch mißlänge — die verſchiedenen Aeußerungen Spinoza's über den vorliegenden Punkt, deren wichtigſte wir nun bereits kennen, zuſammenzufaſſen, ſo wird man auf folgende Anſicht geführt. Die Subſtanz iſt die Geſammtheit derjenigen Beſtimmungen, welche einzeln Attribute genannt werden; die Subſtanz heißt ferner nur inſofern

*) A. a. O. S. 151.
**) Eth. I, pr. 19.
***) Ibid., dem.
†) I, def. 4. 6.
††) I, pr. 19. Ep. 27.
†††) Ep. 2. 4.

Attribute, als sie erkannt wird, und die Attribute heißen nur insofern Substanz, als sie sind. Da nun aber die Substanz für Spinoza als Philosophen begreiflicherweise nur das ist, wofür er sie erkennt, und ihm das Erkennen ein wirkliches Erfassen des Seins ist, so hat der letztere Unterschied keine reale Bedeutung in seinem Philosophiren und es bleibt so nur der erstere, quantitative, Unterschied übrig. Wir werden hiernach Spinoza's Ansicht über das Verhältniß der Substanz zu den Attributen nicht besser ausdrücken können, als mit seinen eigenen Worten: die Attribute machen die Substanz aus. Diesen Ausdruck findet jedoch Sigwart „gar nicht zutreffend, speculativ sogar ungeschickt" *), ein Urtheil, das nur insofern von uns in Betracht zu ziehen ist, als es ein historisches sein und also sagen will, der gerügte Ausdruck sei nicht etwa auf des Geschichtschreibers, sondern auf Spinoza's eigenem Standpunkte verfehlt. Wirklich behauptet Sigwart geradezu: „Spinoza sagt nicht, daß die Attribute die Substanz ausmachen." Spinoza sagt aber, was das Gleiche ist, daß die Substanz aus den Attributen „bestehe", von ihnen „constituirt" werde. Auch kommen diese und ähnliche Ausdrücke nicht etwa nur ausnahmsweise oder an untergeordneter Stelle bei ihm vor, sie sind ihm zur Bezeichnung des in Rede stehenden Verhältnisses die geläufigsten, deren er sich namentlich auch da bedient, wo er förmliche Definitionen geben will, und neben welchen Ausdrücken sich andere, ich meine abweichende, gar nicht finden. Es ist daher nicht einzusehen, wo man Spinoza's wahre Ansicht suchen soll, wenn nicht in diesen Ausdrücken; die Philosophen überhaupt müssen strenger, als irgend sonst Jemand, beim Wort genommen werden, da ja das Wort das nothwendige und einzige Medium ist, worin ihre Gedanken Anderen und ihnen selbst offenbar werden; sind ihre Worte nicht zutreffend, so ist das ihr eigener Schaden, d. h. so müssen wir urtheilen, es seien eben auch ihre Gedanken nicht zutreffend, was aber einer wirklichen Philosophie gegenüber, wie die

*) A. a. O. S. 112.

spinozistische unzweifelhaft ist, schwerlich ein philosophisches, in keinem Falle ein historisches Urtheil wäre. Wenn aber die Attribute die Substanz wirklich ausmachen, so ist insbesondere auch — darin hat Thomas Recht — die Vorstellung der Substanz als eines Substrats abzuweisen; sie ist namentlich durch jene Briefstellen entschieden ausgeschlossen. Die Attribute können hiernach einfach deßwegen nicht herangebracht werden, weil nichts da ist, woran sie gebracht werden könnten. Nun haben wir aber zu sorgen, daß sie uns nicht auseinanderfallen. Was im gewöhnlichen Bewußtsein die verschiedenen Eigenschaften eines Dinges zusammenhält, ist nichts Anderes als dieses Ding selbst, als ein Substrat vorgestellt. Dieß ist freilich ein ganz äußerliches Band, welches nicht hindert, die verbundenen Eigenschaften als gleichgültig gegen einander zu betrachten und davon abzusehen, daß diese Eigenschaft in dieser Eigenheit nur diesem und keinem andern Dinge zukommt und also, was sie ist, nur in ihrer Einheit mit allen übrigen Eigenschaften desselben Dinges ist. So äußerlich aber dieses Band ist, so ist es doch das einzige auf diesem Standpunkte. Von diesem aber scheint sich Spinoza, so wenig im Uebrigen seine Attribute mit gewöhnlichen Eigenschaften gemein haben, in der vorliegenden Beziehung nur durch die Negation des Substrats zu unterscheiden und daher das gegenseitige Verhältniß der Attribute als ein nur um so ausschließenderes fassen zu müssen. In der That schreibt er sich eine adäquate Erkenntniß des Denkens und der Ausdehnung zu, obgleich er von den übrigen Attributen nichts zu wissen bekennt, als daß sie sich ebenso gleichgültig gegen die zwei und gegen einander, als die zwei gegen sie und gleichfalls gegen einander, verhalten. Aber gerade diese gegenseitige Gleichgültigkeit, Selbstständigkeit, Substanzialität ist, wie das allen Attributen Gemeinsame, so das Band, das sie zu Einem substanziellen Sein vereinigt, in dessen Wesen es liegt, sich in unzähligen in ihrer Art selbst substanziellen Wesenheiten darzustellen. Man könnte gegen die von uns angenommene Einheit ferner einwenden, Spinoza schreibe sich doch nur die Erkenntniß von zwei Attributen, der Substanz

aber deren unzählige zu. Wir ſind weit entfernt, das Letztere mit manchen Auslegern zu ignoriren oder umzudeuten oder auch nur auffallend zu finden. Das non multa sed multum findet hier keine Anwendung, die ſpinoziſtiſche Subſtanz iſt ebenſo vielſeitig als tief: die Unzahl der Attribute folgt aus dem Begriffe der Subſtanz, der Eins iſt mit dem des Unendlichen, wie wir dieſen oben feſtgeſtellt haben; oder ſofern das, was wir von der Subſtanz begreifen, nichts Anderes als eben das Attribut iſt, ſo folgt aus dem Begriffe des Attributs ſelbſt, daß es unzählige Attribute ſei, und des einzelnen Attributs, daß es eines unter unzähligen ſei. Eben deßwegen aber iſt es ungenau, zu ſagen, Spinoza ſchreibe ſich die Erkenntniß von nur zwei Attributen zu; die beſondere Weſenheit freilich erkennt er nur von dieſen, die Exiſtenz aber und überhaupt das allen Attributen Gemeinſame, mit Einem Worte die Subſtanzialität, erkennt er auch hinſichtlich der übrigen. Mehr aber als dieſes Gemeinſame und jenes Beſondere weiß er ja auch von der Subſtanz nicht zu ſagen und es bleibt alſo dabei, daß das An ſich und das Für uns der Subſtanz oder der Attribute oder, was daſſelbe, die Subſtanz und die Attribute ſich decken. Gegen dieſe Annahme könnte man außer der Zahl der uns näher erkennbaren Attribute auch die Art unſerer Erkenntniß derſelben anführen wollen. Man ſagt nämlich gewöhnlich, Spinoza habe ſeine beiden Attribute nur aus der Erfahrung aufgenommen, was ſich von der Subſtanz freilich nicht ſagen läßt. Spinoza ſelbſt aber würde zwar zugegeben haben, daß die Erfahrung „ſeinen Geiſt determinirte, an dieſe beſondern Weſenheiten zu denken“ *), ihm ihre Kenntniß verſchaffte, nimmermehr aber, daß ihm ihre Erkenntniß von außen gekommen ſei. Geſetzt auch, wir ſeien zu den Begriffen Ausdehnung und Denken bloß auf empiriſchem Wege gekommen, ſo liegt doch wenigſtens der Grund, warum wir dieſe Beſtimmtheiten als Beſtimmtheiten der Subſtanz oder Attribute denken, einzig darin, daß wir ſie nicht anders denn als ſeiend und alſo

*) Ep. 28.

ſubſtanziell und alſo in dem Einen ſubſtanziellen Sein inbegriffen denken können, alſo in dem Inhalt dieſer Begriffe ſchon als möglichem*). Es iſt aber falſch, daß wir dieſelben aus der Erfahrung geſchöpft hätten; die Erfahrung lehrt uns keine Weſenheiten der Dinge**); um die in der Erfahrung gegebenen Dinge als ausgedehnt und denkend zu erkennen, müſſen wir die Begriffe Ausdehnung und Denken, wie immer zu dem Begriff eines Beſtimmten und Beſchränkten den Begriff deſſen, wovon es Beſtimmtheit und Beſchränktheit iſt, ſchon hinzubringen. Die Frage endlich, warum wir von den unzähligen Attributen nur gerade zwei und gerade dieſe zwei näher erkennen, läßt ſich, weil der Grund nicht in der Subſtanz oder den Attributen als ſolchen liegt, erſt nach Unterſuchung des dritten Grundbegriffes beantworten.

Wie dieſer, der Begriff des Modus, aus dem Begriffe der Subſtanz oder des Attributs hervorgeht oder vielmehr darin liegt, haben wir im Allgemeinen ſchon geſehen (S. 12 f.). Den Weg zu einer genauern Erörterung wollen wir uns auch hier durch Prüfung einer andern Anſicht, wieder der Erdmannſchen, bahnen. Wir haben über dieſe Anſicht bereits berichtet, ſind aber noch eine Erläuterung ſchuldig. Wir haben geſagt, daß Erdmann den Spinoza auf ſeinem akosmiſtiſchen Standpunkte nicht bloß die Exiſtenz eigentlicher, ſelbſtſtändiger, Dinge, ſondern auch ſogar der Modi verneinen laſſe. Dieß liegt im ganzen Zuſammenhange der zu prüfenden Anſicht und in Aeußerungen, wie dieſe: „wie in der Linie die Punkte enthalten ſind, ſo in der Subſtanz die Modi, d. h. nicht als ſeiende“ ***), ferner in der Art, wie der Satz substantia depositis affectionibus vere consideratur betont wird, in welchem Erdmann den prägnanteſten Ausdruck von Spinoza's urſprünglicher oder akosmiſtiſcher Anſicht ſieht, während ſich ſein Individualismus in dem, dem erſtern „widerſprechenden“, Satze ausdrücke, daß es Subſtanzen

*) Vgl. Eth. II, pr. 1. schol.
**) Ep. 28.
***) Vermiſchte Aufſätze S. 133.

und Affectionen gebe †). Eben dieſen zweiten Satz ſcheint aber Erdmann wieder akosmiſtiſch zu deuten, wenn er z. B. ſagt: „unter Modis ſind zu verſtehn die wechſelnden Formen der Subſtanz, die ſich zu ihr wie die Wellen zum Meerwaſſer, oder wie wechſelnde Figuren zu dem einen unveränderlichen Raum verhalten" *). Der Widerſpruch, worein ſich Spinoza mit ſich verwickelt haben ſoll, wäre im letztern Falle dadurch entſtanden, daß er, wie ihm dieß ja Erdmann gleichfalls beimißt, die Affectionen zu „Dingen" verſelbſtſtändigte, welchen er „weſentliches Sein, Subſtanzialität" zuſchrieb **). Wir haben hier jedenfalls nicht zwei, ſondern drei ſich widerſprechende Sätze: 1) Die Einzeldinge haben ein ſubſtanzielles Sein, 2) ſie haben ein bloß accidentelles Sein, 3) ſie haben gar kein Sein. Am eheſten ließen ſich noch die beiden letzten Sätze vereinigen, wenn Erdmann ſie nicht, wie wir ſehen, ausdrücklich einander entgegenſtellte. So aber weiß man nicht, ob der Widerſpruch, worin der Spinozismus beſtehen ſoll, zwiſchen dem erſten und zweiten, oder dem erſten und dritten, oder dem zweiten und dritten, oder allen drei Sätzen zumal ſtattfindet. Wir prüfen jetzt die Gründe, welche Erdmann gegen die Exiſtenz der Einzeldinge ſogar als bloßer Modi vorbringt, oder welche wenigſtens ihrer Natur nach auch die Modi treffen, wenn ſie überhaupt treffen.

Dieſe Gründe beſtehen theils in ausdrücklichen Erklärungen Spinoza's, theils in Folgerungen aus ſolchen. In der erſtern Hinſicht ſind wir ausſchließlich auf das substantia depositis affectionibus vere consideratur gewieſen. Denn das Verhältniß der Punkte zur Linie iſt freilich, wie Erdmann ſagt, ein von Spinoza ſelbſt gewähltes Bild ***), das aber bei ihm etwas Anderes bedeutet, als bei Erdmann, welcher auch nur das Bild als ſolches dem Spinoza zuzuſchreiben ſcheint. Die Subſtanz, ſagt dieſer nämlich, ſei ebenſowenig aus real

†) A. a. O. S. 190.
*) A. a. O. S. 130.
**) A. a. O. S. 191. f.
***) Eth. I, pr. 15, schol. Ep. 29.

(d. h. wie er selbst erklärt *) und worin er sich ganz an den cartesianischen Sprachgebrauch anschließt, der Substanz nach) verschiedenen Theilen zusammengesetzt, als die Linie aus Punkten — oder das Quadrat aus Kreisen, welches zweite Bild allein schon zeigt, daß auch das erste höchstens so viel sagen kann, wie das Verhältniß der Substanz zu den Modi, von welchen übrigens Spinoza bei jener Vergleichung gar nicht redet, nicht zu denken sei. Theile der Substanz, und noch dazu substanziell verschiedene Theile, aus welchen die sogenannte einzige Substanz zusammengeblasen (conflata) wäre, sind die Modi freilich nicht. Gegen eine wirkliche Vielheit aber aus der Substanz folgender und nicht von der (modificirten) Substanz, sondern nur von einander und also nicht substanziell, sondern nur modaliter verschiedener Dinge, kurz gegen die Existenz von Modi haben unsere Stellen nichts einzuwenden; im Gegentheil — doch dieß versparen wir noch. Wir haben es vorerst mit jener Hauptstelle zu thun, wonach wir, um die Substanz wahrhaft zu betrachten, von den Affectionen absehen sollen. Aber von etwas absehen heißt doch nicht es läugnen. Wir müssen bei der Betrachtung der Substanz von den Affectionen zunächst einfach deßwegen absehen, weil die Substanz etwas Anderes ist als die Affectionen und sie auch nicht zu ihrer Voraussetzung hat. Nun sind freilich die Affectionen in dem Sinne, wie überhaupt von ihrer Realität die Rede sein kann, nichts schlechthin Anderes als die Substanz, vielmehr nothwendig von und mit dieser gesetzt; die wahre Betrachtung der Substanz bestände hiernach darin, sie als das die Affectionen Setzende zu betrachten und mithin nicht von ihnen abzusehen. So richtig dieß aber auch ist, so wissen wir doch hiervon an derjenigen Stelle der Ethik, wo sich die fraglichen Worte finden **) noch nichts. Daß Affectionen exi-

*) — sequitur —, easdem (sc. partes naturæ) non posse realiter distingui, hoc est, substantiam corpoream, *quatenus substantia est*, non posse dividi. Eth. l. c.

**) I, pr. 5, dem.

ſtiren und aus der Subſtanz, deren Exiſtenz und Einzigkeit uns gleichfalls noch unbekannt iſt, folgen, erfahren wir erſt pr. 16. Wir haben daher nach dem jetzigen Stande unſers Wiſſens alle Urſache, bei der Betrachtung der Subſtanz von den Affectionen abzuſehen; wir können dieß um ſo eher, als, wenn die Affectionen doch der Subſtanz weſentlich ſein ſollten, dieß ſich aus der weiteren Explication des Subſtanzbegriffes ſchon von ſelbſt ergeben wird. Wir brauchen aber dieſe Auskunft nicht einmal; die Stelle verlangt gar nicht, daß wir von den Affectionen als von der Subſtanz *geſetzten* abſehen, ſondern nur, daß wir ſie ihr nicht *vorausſetzen* ſollen, weil dieß dem Begriffe der Subſtanz ſowohl, als der Affectionen widerſprechen würde. Spinoza will zeigen, „daß es nicht zwei oder mehrere Subſtanzen von demſelben Attribut oder Weſen geben könne.“ Denn — lautet der Beweis — Subſtanzen können ſich nur entweder durch die Verſchiedenheit ihrer Attribute oder ihrer Affectionen unterſcheiden. Wenn durch jene, ſo iſt das zu Beweiſende zugegeben. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (per prop. 1), depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est (per def. 3 & 6) vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui etc. Man ſieht, daß das deponere affectiones nur inſofern gefordert wird, als es, was freilich am Tage liegt, gleichbedeutend iſt damit, die Subſtanz in se zu betrachten. Es kommt mithin Alles auf den Sinn dieſes in se an. Ueber ihn aber läßt das beigefügte Citat*) keinen Zweifel. Daſſelbe beſagt nur, daß die Subſtanz in ſich, d. h. nicht in einem Andern, nicht aber daß nicht Anderes *in ihr* ſei. Wir dürfen, iſt die Meinung, die Verſchiedenheit der Affectionen nicht zu einer Verſchiedenheit von Subſtanzen machen,

*) Nämlich def. 3, die Definition der Subſtanz, auf welche auch die erwähnte prop. 1 zurückgeführt wird. Was def. 6, die Definition Gottes, hier ſoll, wo noch die Möglichkeit mehrerer Subſtanzen angenommen iſt, iſt nicht einzuſehen; es muß wohl *Ax.* 6 heißen, wo das vere erklärt iſt.

weil wir sonst die Substanz ihrer Definition zuwider so betrachten würden, als ob sie in einem Andern wäre, oder um sie zu begreifen (im vorliegenden Falle: als eine Mehrheit), den Begriff eines Andern voraussetzen würden.

Erdmann behauptet weiter, daß Spinoza alle Prädicate, welche man den Einzeldingen gebe und geben müsse, als von der Imagination gegeben bezeichne, woraus folge, daß die Einzeldinge selbst nur Product der Imagination seien, und nennt als solche Prädicate Vielheit, die er mit Getheiltheit der Substanz und Isolirtheit identificirt, Zufälligkeit und Dauer *).

Was aber Spinoza vorerst von der Vielheit behauptet, ist nur, daß die Substanz selbst kein Vielfaches, nicht aber daß kein Vielfaches in ihr und beziehungsweise (d. h. wenn man sie nicht bereits als modificirt faßt) außer (præter) ihr sei, kurz daß es nicht viele Substanzen, nicht aber daß es nicht viele Affectionen gebe **). Isolirt sodann sind die Modi keinenfalls, da sie nicht bloß substanziell Eins sind, sondern auch ein Continuum bilden ***). Der Verstand, dessen Wesen es ist, Alles simul zu betrachten †), findet daher hier vollkommen seine Rechnung; eben das simul weist nicht auf eine abstracte, sondern eher auf eine Vieles zusammenfassende Einheit hin. Spinoza nennt diese Einheit öfter ein Ganzes und die einzelnen Modi dessen Theile. Das ist offenbar etwas ganz Anderes, als wenn die Modi Theile der Substanz genannt und diese wohl gar aus ihnen zusammengesetzt würde. In der letztern Art darf man sich nicht einmal das Verhältniß der modificirten Substanz oder der Gesammtheit der Modi zu den einzelnen Modi denken, welche ja nicht außer und vor, sondern nur in und mit ihrer Gesammtheit gesetzt sind. Daß man aber die Substanz als Substanz nicht theilen dürfe, versteht sich von selbst, nachdem wir gesehen haben, daß

*) Verm. Aufs. S. 134. 171.
**) Ep. 29.
***) Eth. I, pr. 15, schol.
†) De int. em. p. 453. Erdmann a. a. O. S. 171.

dieſelbe aus Attributen d. h. Weſenheiten beſteht. Nur Quantitäten laſſen ſich theilen, nicht aber Qualitäten oder Weſenheiten. Nur bei dem Attribut der Ausdehnung iſt es ſchwierig, ſich des Theilens zu enthalten, weil hier die Qualität in der Quantität ſelbſt liegt. Das iſt aber eben das Eigenthümliche des ſpinoziſtiſchen Begriffes der Quantität, ſoweit er mit dem der Ausdehnung einerlei iſt, daß wir darunter vielmehr eine Qualität, nicht eine ruhende Maſſe, ſondern eine essentia actuosa zu verſtehen haben*). Die Ausdehnung ſtellt ſich hierdurch, was die Theilbarkeit betrifft, mit dem Denken auf Eine Linie. Als Attribut iſt ſie untheilbar; als afficirt betrachtet iſt ſie theilbar, dieß iſt aber auch das Denken, wenn wir es als afficirt oder als Ideencomplex betrachten. In welchem Sinne man von Theilbarkeit und Getheiltheit der Subſtanz reden und nicht reden kann, iſt am deutlichſten in folg=nder Stelle ausgeſprochen, die zwar zunächſt nur auf die Subſtanz unter dem Attribut der Ausdehnung bezieht, ſich aber auf die Subſtanz überhaupt anwenden läßt: materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter (d. h. quoad substantiam)**).

Zufällig oder möglich, ſagt Spinoza, heißt ein Ding nur rückſichtlich eines Mangels unſerer Erkenntniß, ſofern wir nämlich von dem Weſen eines Dinges nicht wiſſen, ob es einen Widerſpruch einſchließt, oder zwar wiſſen, daß dem nicht ſo iſt, aber dennoch über ſeine Exiſtenz im Ungewiſſen ſind, weil die Reihe der Urſachen, von denen ſie abhängt, uns unbekannt iſt***). Da dieſe Unbekanntſchaft dadurch allein, daß die Exiſtenz eines Dinges empiriſch zu unſerer Kenntniß gelangt, nicht aufgehoben wird, da ſie ferner bei jedem Dinge ſtattfindet, das überhaupt von äußern Urſachen abhängig, deſſen

*) Ep. 70. Eth. II, pr. 3, schol.
**) Eth. I, pr. 15, schol.
***) Eth. I, pr. 33, schol. 1. vgl. IV, def. 3. 4.

Existenz also nicht schon durch sein Wesen entweder gesetzt oder ausgeschlossen ist, wovon jenes nur bei der Substanz, dieses nur bei Chimären stattfindet, so sind alle Dinge außer der Substanz d. h. alle Einzeldinge zufällig †). Sie sind es aber, wie gesagt, nur durch einen Mangel unserer Erkenntniß; in der Wirklichkeit gibt es keinen Zufall; in der Wirklichkeit ist ein Ding durch die Reihe der äußern Ursachen zum Dasein entweder bestimmt oder nicht bestimmt; im letztern Falle ist es unmöglich, im erstern nothwendig; alle wirklichen Dinge also sind nothwendig *). Daher der Satz: es liegt im Wesen der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten; die erstere Betrachtungsweise gehört der bloßen Imagination an **). Wir haben somit die Antinomie: die Einzeldinge sind nothwendig, und: die Einzeldinge sind zufällig. Der Widerspruch löst sich folgendermaßen. Wenn wir uns gleich die Dinge als zufällig vorstellen müssen, so ist es doch gar nicht nöthig, daß wir an dieser Vorstellung eine Erkenntniß zu besitzen uns vorstellen, und umgekehrt: unsre Einsicht in die allgemeine Nothwendigkeit der Dinge verhindert nicht, daß sie uns dessenungeachtet als zufällig erscheinen. So erscheint uns z. B. die Sonne, auch wenn wir ihre wirkliche Entfernung kennen, doch fortwährend viel näher, als sie in der That ist ***). Ebenso ist es eine Art optischer Nothwendigkeit, daß uns die Dinge ungeachtet unserer bessern Einsicht als zufällig erscheinen. Wir müssen uns damit begnügen, daß wir den Schein als das, was er ist, zu erkennen und dadurch unschädlich zu machen im Stande sind; daß wir ihn nicht ganz auszurotten vermögen, kommt von unserer Unkenntniß der ganzen Reihe der Ursachen, von denen das Dasein eines Dinges abhängt; wir können deßhalb die allgemeine Nothwendigkeit nicht im Einzelnen nachweisen, wohl

†) Eth. II, pr. 31, cor.
*) I, pr. 29.
**) II, pr. 44 & cor. 1.
***) II, pr. 35. schol.

aber können wir sie (wie überhaup
Allgemeinen (d. h. das ihnen Gen
Worten in Form einer notio com
erhellt, daß die Zufälligkeit nicht
Dinge heißen kann. Es ist nur
lung, nicht der Erkenntniß, auf wel
erscheinen. Wenn auf jenem S
ebenso, wie die Dinge, die sich
darstellen, für etwas Reales gehalt
die gleiche Verwechslung, wenn er
des Zufalls auf die Nichtigkeit de
Dinge selbst schließt. Wer das
weil sie in derjenigen Entfernung
existirt, begeht keinen geringern Fe
sein der Sonne schließt, ihre schei
ihre wirkliche sein. Dazu kommt,
nung, obgleich in gewisser Hinsich
stand der Imagination, dennoch
kein Trugbild, sondern ein treues
der Art und Weise ist, wie die
wirklich afficirt*). Freilich nur
dieses Nur gewöhnlich übersehen,
wird die Imagination zum Irrthu
nicht, und wir haben daher kein
und weil es bloß der Imaginatic
sein Subject für ein Product d

Obgleich aber alles Wirklic
Substanz, nothwendig ist, so ist
und Nothwendigkeit ein Unterschi
mit dem von Nothwendigkeit u
deutend ist, aber doch durch ihn
Einzeldinge als die Substanz sin
aber die erstern als zufällig we
der Substanz auch nicht einmal

*) L. c.

Unterſchied beruht darauf, daß die Exiſtenz der Einzeldinge nicht in ihrem Weſen liegt, weßhalb wir uns dieſelben dem Weſen nach richtig denken können, auch wenn wir über ihre Exiſtenz im Irrthum ſind, wogegen wir, wenn wir die Subſtanz als nichtexiſtirend oder auch nur nicht als exiſtirend dächten, ein ganz anderes Weſen als die Subſtanz denken würden. Eine Exiſtenz aber, die nicht aus dem Weſen des Exiſtirenden folgt, iſt nicht ſowohl nothwendig, als vielmehr gezwungen; die Nothwendigkeit der Subſtanz, die wahre Nothwendigkeit, iſt Freiheit *). Die letzten Bemerkungen ſind beſtimmt, das Verſtändniß des dritten in Rede ſtehenden Prädicats, der Dauer, vorzubereiten. Dauer und Zwang ſind bei Spinoza eng zuſammenhängende Begriffe, ebenſo wie Ewigkeit und (wahrhafte) Nothwendigkeit. Nothwendigkeit und Ewigkeit bezeichnen beide eine Exiſtenz, welche aus dem Weſen des Exiſtirenden folgt, und Zwang und Dauer eine Exiſtenz, bei welcher dieß nicht der Fall iſt **). Der Unterſchied iſt nur, daß Nothwendigkeit und Zwang die Exiſtenz ſ. z. ſ. in ihrer Wortbedeutung, als ein Heraustreten ins Sein, Ewigkeit und Dauer dieſelbe als ein Beharren im Sein ausdrücken. Dieſer Unterſchied iſt jedoch bei der Nothwendigkeit und Ewigkeit ohne Werth; wo die Exiſtenz im Weſen der Sache liegt, da iſt ſie ebenſo wie das Weſen ſelbſt, des Dreiecks z. B., eine ewige Wahrheit, bei der Niemand jenen Unterſchied machen wird. Anders bei dem Zwang und der Dauer. Ein Ding, das nur gezwungen exiſtirt, gibt keine Garantie, daß es im Sein beharre; thut es dieß dennoch, ſo müſſen wir ihm dieß beſonders anrechnen; das Beharren im Sein iſt hier etwas, was zu dem Heraustreten ins Sein, ohne aus ihm zu folgen, hinzukommt und daher von ihm unterſchieden werden darf und muß. Ob die Dauer eine begrenzte oder unbegrenzte ſei, iſt hierbei gleichgültig; man hat bei dem Heraustreten ins Sein nicht bloß an das erſte Heraustreten, ſondern ebenſo an den Uebergang aus dem einen Moment

*) Eth. I, def. 7.
**) Eth. I, def. 7. 8. Ep. 29.

des Seins in den andern zu t
ziehung ſich das unbegrenzt Dau
Dauernden gar nicht unterſcheidet
jeden Augenblick durch außerhalb ſ
ſachen „gleichſam neuerzeugt“ wer
der Unterſchied von begrenzter und
noziſtiſchen Syſtem inſofern von B
wichtigen Unterſchied von einfachſ
Dingen zuſammenhängt, welchen wi
ſprechen müſſen. Einſtweilen nur ſo
ſind die bleibenden Beſtandtheile de
die vorübergehenden Combinationen
die Erkenntniß eines Zuſammengeſetz
ſeiner bleibenden Beſtandtheile anko
Hauptſache iſt — auch bei den letzt
grenzenlos, doch nur dauern, die
ſen liegt und ſie alſo dem Weſen
den können, auch wenn von ihrer
ſehen wird, außer ſofern es eb
Weſen dieſer Dinge iſt, daß die E
iſt es begreiflich, daß Spinoza
der begrenzten, nicht viel Weſ
nicht der Verſtand, nur die Ima
Ein Product der letztern iſt di
In der Stelle Eth. II, pr. 45, s
citirt wird, ſpricht Spinoza de ip
rebus singularibus tribuitur, p
necessitate Dei infinita infinitis
ipsa existentia rerum singulariu
der Exiſtenz in dieſem Sinne nun
nem hoc est existentiam quaten
tanquam quædam quantitatis
behaupten, daß man das quatenu
ſondern auch auf durationem zu

*) De int. em. p. 455.

einen Hinweis auf eine doppelte Bedeutung der duratio zu sehen habe. Wir berufen uns aber darauf, daß in andern Stellen Spinoza eine solche doppelte Bedeutung unterscheidet. Im 29. Brief heißt es, daraus, daß die Existenz der Substanz in ihrem Wesen liege, die der Modi hingegen nicht, ergebe sich der Unterschied von Ewigkeit und Dauer, und hieraus erhelle, daß wir die Existenz und Dauer der Modi, wenn wir, wie so oft, bloß auf ihr Wesen, nicht aber auf die Ordnung der Natur achteten, nach Belieben und ohne unsern Begriff derselben (der Modi) zu zerstören, bestimmen, größer und kleiner denken und in Theile zerlegen könnten, was bei der Ewigkeit und Substanz, da diese nicht anders denn als unendlich gedacht werden könnten, nicht angehe. Daraus sodann, daß wir die Dauer nach Belieben bestimmen könnten, wenn wir sie nämlich von „der Weise, in der sie von den ewigen Dingen ausfließt", trennten, entstehe die Zeit, um dadurch „die Dauer in solcher Weise zu bestimmen, daß wir sie so viel möglich leicht vorstellen können." Die Zeit sei hiernach offenbar nichts als eine Weise des Denkens oder vielmehr Vorstellens (imaginandi) und diene zu nichts, wenn es sich um Gegenstände handle, welche keineswegs der Imagination, sondern nur dem Verstand erreichbar seien, wie Substanz, Ewigkeit u. dgl. Ja, selbst die Modi der Substanz, wenn man sie mit solchen Gedankendingen, oder Hülfsmitteln der Einbildung vermenge, ließen sich nie recht verstehen, weil sie dadurch „von der Substanz und der Weise, in der sie von der Ewigkeit ausfließen" getrennt würden, ohne welche sie doch unverständlich seien. Wenn z. B. Jemand die Dauer abstract fasse (ubi quis durationem abstracte conceperit) und sie durch Vermengung mit der Zeit in Theile zu zerlegen anfange, so werde er nie begreifen können, wie eine Stunde vorübergehen könne u. s. w. Hier wird offenbar derjenigen Auffassung der Dauer, welche diese abstract und quantitativ betrachtet und von welcher in der fraglichen Stelle der Ethik ausschließlich die Rede ist, eine andere Auffassung entgegengestellt, welche sie wahrhaft betrachtet und keineswegs darin besteht, ein bloßes Product der

Imagination in ihr zu erkennen. Dauer iſt vielmehr ebenſo, wie die darum mit dieſer zuſammenzufallen Unterſchied iſt der angegebene und Dauer eine ſolche Exiſtenz iſt, die Exiſtirenden folgt. Eben deßhalb k titativ betrachtet oder mit der Zeit daß dadurch der Begriff des Weſen ſich handelt, nicht aber ohne daß der Begriff der Dauer, zerſtört wür nach gleichſam in der Mitte zwiſch der Zwang zwiſchen Zufall und N Sinne hatten ſchon die Cogit. met gendermaßen unterſchieden: die Ewi die Dauer die Exiſtenz der erſchaffe So viel man einem Dinge an Da man ihm nothwendig an Exiſtenz verglichen wir ſie mit der Dauer gewiſſe und beſtimmte Bewegung h werde Zeit genannt*). Wir dürf jener Stelle der Ethik nicht die D die abſtract aufgefaßte verſtehen; Unterſchied nicht ſelbſt macht, ſo e die abſtract aufgefaßte, mit der Z iſt, was man unter Dauer gewö man alſo, wenn von Dauer ſchl denken wird.

Das Prädicat der Zufälligkei unſerer letzten Erörterungen zu zie ſtand der bloßen Imagination, al und die Imagination wird durch Prädicat der Dauer iſt weder Ge bloßen Imagination, wird aber al achtet"; das Prädicat der Vielheit

*) I, 4.

wendung auf die Modi oder Einzeldinge als solche nicht minder vom Verstand, wie von der Imagination respectirt. Der Schluß also, daß, weil die genannten Prädicate bloße Producte der Imagination seien, dieß auch die Subjecte dieser Prädicate sein müssen, beruht auf einer unrichtigen Prämisse.

Die Gründe, womit Erdmann die Existenz der Einzeldinge und Modi bestreitet, erscheinen hiernach nicht stichhaltig; diejenigen Gründe, welche zugestandnermaßen für diese Existenz sprechen, behalten somit ausschließlich den Platz. Diese Gründe werden wenigstens von Thomas und in der angegebenen secundären Weise auch von Erdmann in ihrem vollen Gewichte anerkannt; es ist augenscheinlich und bedarf keines besondern Nachweises, daß Spinoza in seiner Physik, Psychologie, Moral, Politik Alles aus der Combination einzelner Körper und Ideen ableitet. Dadurch habe er sich aber, meinen die genannten Ausleger, sei es als Philosoph oder nur als Schriftsteller, in Widerspruch mit sich verwickelt; jener Individualismus gehe entschieden über den Spinozismus hinaus. Dieß bedarf nun der Untersuchung. Thomas läßt Spinoza von „unerschaffenen" Einzeldingen reden und citirt hierzu de int. em. p. 451 sq. *) Hier kommt allerdings der Ausdruck res increata (als Singularis) vor; nichts nöthigt aber, dabei an etwas Anderes als die Eine Substanz zu denken. Hingegen ist gleich darauf von res æternæ, von „festen und ewigen Einzeldingen" die Rede, worüber wir Spinoza selbst hören müssen. Um unsere Ideen zu ordnen und zu verbinden, müsse untersucht werden, ob es ein Wesen gebe und was für eines, welches die Ursache aller Dinge sei, damit seine objective (gedachte) Wesenheit auch die Ursache aller unserer Ideen sei, und dann werde unser Geist so viel möglich die Natur wiedergeben. Denn ihre Wesenheit und Ordnung und Einheit werde er objectiv enthalten. Daraus könnten wir sehen, daß uns vor Allem nöthig sei, immer von natürlichen Dingen oder von realen Wesen alle unsere Ideen abzuleiten, fortschreitend so viel möglich nach der Reihe

*) Indiv. u. Panth. S. 15.

der Ursachen von einem realen Wesen zu einem andern realen Wesen, und zwar so, daß wir zu abstracten Allgemeinheiten nicht übergehen, oder aus ihnen etwas Reales nicht erschließen und ebensowenig sie aus etwas Realem. Denn beides unterbreche den wahren Fortschritt des Verstandes. Es sei aber zu bemerken, daß hier unter der Reihe der Ursachen und realen Wesen nicht die Reihe der veränderlichen Einzeldinge, sondern nur die Reihe der festen und ewigen Dinge zu verstehen sei. Denn die Reihe der veränderlichen Einzeldinge wäre der menschlichen Schwäche unmöglich zuer reichen, sowohl wegen ihrer jede Zahl überschreitenden Menge, als wegen der unzähligen Umstände bei Einem und demselben Dinge, von denen jeder sein Dasein setzen oder verhindern könne. Ihre Existenz habe nämlich keine Verbindung mit ihrem Wesen, oder sei keine ewige Wahrheit. Es sei aber auch nicht nöthig, ihre Reihe zu erkennen; die Wesenheiten der veränderlichen Einzeldinge seien doch nicht von ihrer Reihe oder Ordnung des Existirens zu entnehmen, da diese uns nichts Anderes biete als äußere Beziehungen, Verknüpfungen, oder höchstens Nebensachen, was Alles weit entfernt sei von dem innern Wesen der Dinge. Dieses aber sei nur zu suchen bei den festen und ewigen Dingen und zugleich den in diese Dinge als ihre wahren Urkunden eingeschriebenen Gesetzen, wonach alles Einzelne geschehe und geordnet werde, ja diese veränderlichen Einzeldinge hingen so eng und wesentlich von jenen festen ab, daß sie ohne sie nicht sein noch gedacht werden könnten. Weßhalb uns diese festen und ewigen, obgleich einzelnen, Dinge, wegen ihrer Allgegenwart und Allmacht gleichsam für Universalien oder Gattungen der Definitionen der veränderlichen Einzeldinge und als die nächsten Ursachen aller Dinge zu gelten hätten. Es muß gegeben werden, daß diese Stelle schlechterdings nicht in eine akosmistische Auffassung der spinozistischen Philosophie paßt. Einzeldinge, welche an „das Wesen, welches Ursache aller Dinge ist", so nahe hinangerückt werden, als dieß im Eingange der mitgetheilten Stelle geschieht, welche fest und ewig, allgegenwärtig und allmächtig sind und ohne welche die

veränderlichen Einzeldinge „nicht sein, noch gedacht werden können", Worte, die Spinoza sonst nur in Bezug auf die Substanz gebraucht, solche Dinge sehen offenbar substanziellen Dingen ähnlicher, als accidentellen oder gar nichtseienden. Die Stelle steht auch keineswegs isolirt da: Spinoza legt den Einzeldingen auch sonst Prädicate bei, die nur der Einen Substanz zu gebühren scheinen; wir erinnern nur an den fünften Theil der Ethik, die Lehre von der Freiheit und Ewigkeit des Menschen, dessen Unterschied von den übrigen Einzeldingen ein bloß quantitativer ist (wie das unmittelbar Nachfolgende zeigt) und daher unserm Analogieschlusse bezüglich jener Prädicate nichts in den Weg legt. Der Unterschied sodann von festen und veränderlichen Einzeldingen ist in demjenigen von einfachsten und zusammengesetzten Körpern *) nur auf ein einzelnes Attribut angewendet. Die einfachsten Körper sind solche, welche sich von einander nur durch Bewegung und Ruhe, schnelle und langsame Bewegung unterscheiden. Aus diesen einfachsten Körpern sind zunächst die zusammengesetzten Körper erster Ordnung, aus diesen die zusammengesetzten Körper zweiter Ordnung u. s. f. zusammengesetzt, bis wir endlich dahin kommen, die ganze Natur als Ein Individuum zu betrachten, welches aus allen Körpern zusammengesetzt ist. Die den einfachsten Körpern zukommende Beweglichkeit bringt unaufhörlich Veränderungen in den Zusammensetzungen hervor, wobei aber immer die einfachsten Körper als die letzten Bestandtheile zu Grunde liegen bleiben. Trotz ihrer Ewigkeit heißen aber die Menschen bloße Modi und nichts Anderes kann man sich dem ganzen sonstigen Inhalte der Ethik zufolge unter den einfachsten und zusammengesetzten Körpern denken; eben dafür haben wir jene festen und veränderlichen Einzeldinge überhaupt zu nehmen. Die Summe der festen Einzeldinge ist dann das, was Spinoza einen unmittelbaren unendlichen Modus nennt, und die Summe der zusammengesetzten Einzeldinge ist der mittelbare unendliche Modus, wogegen das einzelne Ding, das einfachste wie das zu-

*) Die Sätze zwischen pr. 13 & 14. Eth. II.

sammengesetzte, ein mittelbarer, durch die übrigen Dinge (das einfachste durch die übrigen einfachsten, das zusammengesetzte sowohl durch die einfachsten, als auch durch die übrigen zusammengesetzten) bedingter, und endlicher (durch Anderes seines gleichen begrenzter) Modus ist*). Durch diese Zurückführung aller Einzeldinge auf bloße Modi ist indessen für die Auffassung

*) Eth. I, pr. 21 sqq. Ep. 66. Vgl. Erdmann a. a. O. S. 141 ff. 185 ff. Wenn jedoch dieser Ausleger unter dem unmittelbaren unendlichen Modus die Summe der Ideen und die Summe der Körper und unter dem mittelbaren die Summe dieser zwei Summen versteht, so erscheint dieß etwas gesucht und mit den angeführten Stellen nicht wohl vereinbar. Denken und Ausdehnung werden in diesen nur beispielsweise genannt. Als unmittelbaren unendlichen Modus der Substanz innerhalb des erstern Attributs nennt Spinoza den intellectus absolute infinitus, der freilich zuweilen alle Ideen überhaupt umfaßt (Eth. I, pr. 16), im strengern Sinne aber nur von den ewigen, also einfachsten, Ideen constituirt wird (Eth. V, pr. 40. schol.), indem die zusammengesetzten nur denominationes extrinsecas u. s. f. (oben S. 47) zu ihrem Gegenstande haben. Ebenso lassen sich unter Ruhe und Bewegung, welche Spinoza als unmittelbaren unendlichen Modus der Ausdehnung bezeichnet, nur die einfachsten Körper, nicht die Körper überhaupt verstehen, da jene, nicht aber diese, sich nur durch Ruhe und Bewegung charakterisiren. — Die in den vorliegenden Zusammenhang gehörende Stelle Eth. I, pr. 28 schol. wäre nach Sigwart a. a. O. S. 92 f. „offenbar mangelhaft und incorrect, theils an und für sich, theils im Zusammenhange mit den vorangestellten Lehrsätzen"; sie ist aber wohl folgendermaßen zu verstehen. „Da Einiges von Gott unmittelbar hat hervorgebracht werden müssen, nämlich das, was aus seiner absoluten" (d. h. nicht bereits als modificirt gefaßten) „Natur nothwendig folgt, vermittelst dieses Ersten" (nämlich von Gott hat hervorgebracht werden müssen), „was" (d. h. alles das, was) „doch" (d. h. wenn schon nicht, wie das Vorige, unmittelbar aus Gott folgt, doch gleichfalls) „ohne Gott nicht sein noch gedacht werden kann", so folgt (es handelt sich um eine Anwendung, nicht, wie Sigwart voraussetzt, um eine Wiederholung der voranstehenden Sätze), daß Gott von seinen unmittelbaren Productionen die absolut nächste Ursache und von den Einzeldingen — d. h. hier offenbar den einzelnen zusammengesetzten Modi, an welche als den Gegenstand des gemeinen Bewußtseins man, wenn von res singulares schlechtweg die Rede ist, zunächst denkt — nicht sowohl die entfernte, als vielmehr die mittelbare Ursache ist.

des Spinozismus als Akosmismus oder auch als eines Substanzialitätssystems in dem gewöhnlichen Sinne, wonach sich Substanz und Modi wie Beharrendes und Vorübergehendes zu einander verhalten, nichts gewonnen. In diesem Sinne besteht das Substanzialitätsverhältniß bei Spinoza nicht zwischen der Substanz und den Modi überhaupt, sondern nur zwischen der Substanz und den einfachsten Modi einerseits und den zusammengesetzten Modi andererseits. Es ist daher auch wohl mehr als bloßer Zufall, daß sich Spinoza zur Bezeichnung seiner Modi des Ausdrucks Accidenzien nur ganz ausnahmsweise, nur ein einziges Mal, wenn ich nicht irre, und zwar, wie es scheint, bloß auf die Worte eines Andern eingehend bedient*). Das Verhältniß der einfachsten und der zusammengesetzten Modi zu einander bietet nun weiter keine Schwierigkeiten dar; die erstern sind, wie gezeigt, nicht nur die Elemente, sondern auch der Grund der letztern, vermöge der Beweglichkeit, welche allen einfachsten Körpern d. h. aber allen einfachsten Einzeldingen überhaupt zukommt, sofern diese als Modi der Substanz, wie an allen übrigen Attributen derselben, so auch an dem der Ausdehnung Theil nehmen, und Alles, was in Einem Attribut vorkommt, in jedem andern sein Correlat hat. Die Hauptschwierigkeit unserer Frage betrifft das Verhältniß der Modi nicht zu einander, sondern zur Substanz, und zwar vor Allem das Verhältniß der einfachsten Modi zur Substanz. Ein einfachster oder fester und ewiger Modus scheint ein eben solches Unding zu sein, wie etwa eine accidentelle Substanz. Dieser Schein beruht zwar theilweise auf der soeben zurückgewiesenen Verwechslung von Modus und Accidens; wollen wir uns aber vor dieser Verwechslung hüten, so laufen wir Gefahr, in die entgegengesetzte Einseitigkeit zu gerathen und die Modi zu einem der Einen Substanz gegenüber-, wo nicht gar (mit Thomas) voranstehenden Sein zu

*) Ep. 3. 4. Oldenburg citirt zwar (Ep. 3.) Stellen der Ethik, in denen wir aber statt accidens — affectio oder modus lesen; hätte Spinoza hier später geändert, so wäre dieß nur um so merkwürdiger.

machen. Einen Ausweg zwiſchen Subſtanzialität und Accidentalität der Modi ſcheint das Cauſalitätsverhältniß darzubieten, auf welches ohnedieß Spinoza's Ausdrücke hinweiſen. Allein einmal iſt nicht einzuſehen, wie die Modi, als Wirkung gefaßt, „ewig" im ſpinoziſtiſchen Sinne des Worts heißen könnten. Stellen wie Eth. I, pr. 21 legen es zwar nahe, dieſes Wort, wo es von den Modi gebraucht wird, nur als die populäre Bezeichnung unbegrenzter Dauer zu faſſen; allein in der Regel ſpricht Spinoza von Ewigkeit der Einzeldinge unzweideutig im emphatiſchen Sinne*). Sodann ſind die Modi, wenn gleich nicht bloße Accidenzien, doch immerhin bloße Modi der Subſtanz, d. h. die ſo oder ſo modificirte Subſtanz ſelbſt und alſo jedenfalls nicht eine ſolche Wirkung der Subſtanz, welche ihrer Urſache gegenüberträte, und alſo überhaupt keine Wirkung in der gewöhnlichen Bedeutung dieſes Wortes. Spinoza ſagt denn auch, Gott müſſe in dem Sinne causa rerum genannt werden, in welchem er causa sui genannt werde**). Dieß kann, nachdem einmal die Exiſtenz feſter Einzeldinge erwieſen iſt, nicht ſo ausgelegt werden, daß die Subſtanz, indem ſie wirkt, nur ſich ſelbſt oder höchſtens accidentell noch etwas Anderes, nämlich eben Accidenzien, nicht aber feſte Dinge wirke, ſondern nur ſo, daß ſie zwar, indem ſie Dinge wirkt, in dieſen nur ſich ſelbſt, aber auch umgekehrt ſich ſelbſt nur in, von ihr als bloßer Subſtanz verſchiedenen, Dingen wirkt. Es iſt nicht richtig, was man behauptet hat, daß Spinoza mit der Bezeichnung der Subſtanz als causa sui nur ſo viel habe ſagen wollen, daß die Subſtanz keine Urſache habe. Dieß iſt freilich die allererſte, unerläßlichſte Bedeutung des Ausdrucks, von welcher aber Spinoza zu einer poſitiven fortſchreitet. Während Des Cartes ſich genöthigt ſah, von der poſitiven Bedeutung, die er dem Ausdrucke urſprünglich zu vindiciren ſuchte, auf die negative ſich zurückzu-

*) Eth. V.
**) Eth. I, pr. 25, schol.

ziehen*), weil er in der That einen der erstern entsprechenden Unterschied in Gott nicht anzugeben wußte, so ging dagegen Spinoza umgekehrt von der negativen Bedeutung aus, um sie zur positiven überzuleiten oder mit andern Worten die causa sui zugleich als causa rerum aufzuzeigen. Auch Des Cartes hatte Gott als beides zugleich gefaßt, aber, wie das gewöhnliche Bewußtsein, beide Bestimmungen nur eben in Gott, nicht aber an sich selbst als Eins gefaßt und ebendarum den Begriff der causa sui leer gefunden. Spinoza füllte diesen Begriff und stellte ihn nicht umsonst an die Spitze der Ethik: sein ganzes System ist nichts als eben die Füllung des Begriffs der *causa sui*, soweit sie möglich war, ohne diesen Begriff in einen andern überzuführen. Sie besteht im Allgemeinen in dem Nachweis, daß nicht bloß das gleiche Wesen, welches causa sui ist, auch causa rerum sei, und umgekehrt, sondern daß auch die Causalität, welche durch beide Ausdrücke bezeichnet wird, und ebenso die Wirkung dieser Causalität die gleiche sei. Die Figur, welche durch Bewegung einer Linie um einen festen Endpunkt entsteht, und die Figur, in welcher alle von dem Mittelpunkte an die Peripherie gezogene Linien einander gleich sind, ist Ein und dieselbe Figur, und doch können wir das Verhältniß der Figur im erstern Sinne zur Figur im zweiten nach Spinoza sehr wohl als ein Verhältniß der Ursache zur Wirkung betrachten, ohne daß uns wegen der Einerleiheit des durch beide Definitionen bezeichneten Gegenstandes gestattet wäre, das Verhältniß umzukehren; denn die angegebene Eigenschaft des Kreises folgt nothwendig aus seiner beschriebenen Genesis, nicht aber diese aus jener. Ganz ebenso haben wir uns das Verhältniß der Substanz und der Modi (zunächst der einfachsten) zu denken. Das Eine, sich selbst bewirkende oder verursachende Sein, „das Sein, welches alles Sein ist, außer welchem es kein Sein gibt", ist die Substanz mit ihren Modi zusammengenommen. Innerhalb dieses Einen Seins bildet die Substanz die Seite die Ursache, die

*) Vgl. Thomas, Spinoza als Metaphysiker S. 37 ff.

Modi die Seite der Wirkung, und dieſe beiden Seiten verhalten ſich zu einander genau ſo, wie die urſprünglichſten und die abgeleiteten Beſtimmtheiten Eines Begriffes. Daher kann zwar nicht die Subſtanz als ſolche mit Prädicaten der Modi, und ebenſowenig können dieſe als ſolche mit Prädicaten der Subſtanz, wohl aber kann die Subſtanz mit ihren Modi zuſammengenommen ſowohl mit Prädicaten der Subſtanz als der Modi belegt werden, und auch die Subſtanz kann, von Seiten ihrer Modi betrachtet, Prädicate der Modi, und die Modi können, von Seiten ihrer Subſtanz betrachtet, Prädicate der Subſtanz erhalten. Spinoza widerſpricht ſich daher nicht, wenn er die Subſtanz bald als untheilbar, bald als theilbar bezeichnet, bald Gott den Verſtand abſpricht *), bald von einem intellectus infinitus Dei redet, die Modi bald für nothwendig und ewig, bald für gezwungen und dauernd erklärt **). Man könnte wünſchen, daß für verſchiedene Sachen auch verſchiedene Ausdrücke gebraucht wären; indeſſen ſind nicht ſowohl verſchiedene Sachen, als vielmehr nur Beziehungen zu unterſcheiden; auch muß man ſich ja noch bei unſern neuſten Philoſophen,

*) Thomas, Indiv. u. Panth. S. 9, glaubt „ſiegreich nachgewieſen zu haben, daß die Vorſtellung eines ſchöpferiſchen Denkens Gottes, welche Eth. I, pr. 17, schol. allerdings vorkomme, völlig mit Spinoza's eigenen Sätzen ſtreite", woraus man ſchließen dürfe, daß die Ethik noch mehr dergleichen Beiwerk enthalte. Aber die Vorſtellung eines ſchöpferiſchen Denkens Gottes kommt in der angeführten Stelle gar nicht vor; auch hat Thomas nicht nachgewieſen, daß ein in gewiſſer Hinſicht, nämlich in Betreff der Denkmodi, ſchöpferiſches Denken Gottes mit Spinoza's Sätzen ſtreite. Die Vorſtellung eines ſchöpferiſchen, und zwar in Bezug auf alle Dinge, nicht bloß die denkenden, ſchöpferiſchen Verſtandes Gottes hingegen wird in der fraglichen Stelle aufs Entſchiedenſte zurückgewieſen, und Spinoza geht nicht auf ſie ein, um ſie ſcheinbar zu beſtätigen, wie Thomas meint, ſondern um ſie ad absurdum zu führen.

**) Vgl. z. B. die zwei Stellen: rerum a Deo productarum essentia *non involvit existentiam*, Eth. I, pr. 24, und: res — quatenus per Dei existentiam *involvunt existentiam*, V, pr. 30, dem. Dazu Ep. 29: modorum — definitio, *quatenus non est ipsa substantiæ definitio*, nullam existentiam involvere potest.

wo ſie von Gott reden, immer erſt beſinnen, ob Gott „vor“ oder „nach der Erſchaffung der Welt“, und wo ſie von der Welt reden, ob dieſelbe nach ihrer Einheit oder ihrem Unterſchied von Gott gemeint ſei. Es fragt ſich nun, ob und inwieweit das über das Verhältniß der einfachſten Modi zur Subſtanz, namentlich ihre Einheit mit derſelben, Geſagte auch auf die zuſammengeſetzten anwendbar ſei: Jedenfalls vorerſt inſoweit, als dieſe mit jenen geradezu zuſammenfallen, nämlich von Seiten ihrer letzten Beſtandtheile und des Princips ihrer Zuſammenſetzung. Aber auch die einzelnen, vorübergehenden Aeußerungen dieſes Princips, die Zuſammenſetzungen als ſolche, ſind in dem Sichſelbſtwirken der Subſtanz inſoweit begriffen, als es eben im Weſen der letztern liegt, ſich in allen möglichen und alſo auch ſolchen beziehungsweiſe unweſentlichen Formen, die doch mit den in eigentlicherem Sinne weſentlichen in der angegebenen Weiſe nothwendig zuſammenhangen, auszudrücken; auch ſie müſſen daher wenigſtens *sub quadam specie* æternitatis percipirt werden. Außer dem Unterſchied von einfachſten und zuſammengeſetzten Modi haben wir noch den zwiſchen der Geſammtheit der Modi und den einzelnen, einfachſten oder zuſammengeſetzten, Gliedern dieſer Geſammtheit zu berühren. Es iſt klar, daß wir, ſo nahe wir auch die Modi an die Subſtanz hinanrücken, die letztere doch keineswegs mit der Geſammtheit oder dem Inbegriff der erſtern identificiren. Was oben über den Unterſchied der Modi von der Subſtanz als ſolcher geſagt iſt, alſo daß ſie nur Wirkung ſeien, und was hieran hängt, gilt ebenſo von der Geſammtheit, wie von den Einzelnen; der Unterſchied zwiſchen den beiden letztern iſt nur der S. 48 f. angegebene. Auch die Geſammtheit iſt z. B. nur dauernd, nicht ewig, oder ihre Exiſtenz folgt nicht aus ihrem eigenen Weſen, ſondern aus dem eines Andern, nämlich der Subſtanz; die letztere exiſtirt nicht, weil eine Unzahl von Einzeldingen exiſtirt, wie ſich freilich die Summe von ſelbſt einfindet, wenn die Summanden gegeben ſind, ſondern jene Unzahl exiſtirt nur, weil es der Subſtanz weſentlich iſt, in einer ſolchen ſich ſelbſt Daſein zu geben. Aus dem gleichen Grunde iſt aber auch

umgekehrt nicht bloß die Gesammtheit der Modi, sondern auch jeder einzelne vergängliche Modus eben die auf eine gewisse und bestimmte Weise modificirte Substanz selbst, ein „modificirter Gott", als welcher er selbst insofern, als er durch Anderes bestimmt wird, nur durch sich selbst bestimmt wird — Gott unter Einer Modification betrachtet durch Gott unter einer andern —; in diesem Sinne ist der Einfall Bayle's, daß Spinoza's Gott als Türke und als Deutscher sich selbst bekriege, nicht so übel, als er aussieht.

Wir haben noch einige Belege nachzutragen; anstatt aber einzelne Stellen zu häufen, die in ihrer Einzelheit doch nichts beweisen könnten, berufen wir uns lieber auf Sätze und Lehren, welche sich durch alle Theile der spinozistischen Schriften hindurchziehen. Wenn Spinoza lehrt, daß es nur Ein Sein gebe, außer welchem es kein Sein gebe, ferner daß es nur Eine Substanz, endlich daß es feste und ewige, wenn gleich in gewisser Hinsicht dauernde, und auch veränderliche und vorübergehende, wenn gleich in gewisser Hinsicht ewige, Einzeldinge gebe, so darf man nur diese Sätze zusammenfassen, um darin die Lehre zu finden, daß es nur Ein, aber in theils bleibenden, theils wandelbaren Einzelexistenzen existirendes Sein gebe. Man könnte die Aechtheit dieser Lehre bestreiten und in unserem Philosophen einen Widerspruch zweier, entweder aufeinanderfolgender oder gleichzeitiger, Standpunkte annehmen, wenn die angeführten Sätze gleichgültig neben einander herliefen und nicht vielmehr überall auf einander hinwiesen. Thomas hat nicht zu zeigen vermocht, daß die Einzeldinge bei Spinoza irgend einmal von der Einen Substanz abgelöst oder ihr wohl gar der Natur nach vorangehend und nicht vielmehr bloß als die sich in ihnen modificirende Eine Substanz selbst erscheinen; auch in der oben übersetzten Stelle aus dem tract. de int. em., auf die Thomas so großes Gewicht legt, unterläßt Spinoza nicht, den Einzeldingen, namentlich auch den festen und ewigen, „das Wesen, welches Ursache aller Dinge ist", vorauszuschicken. Erdmann seinerseits hat nicht bewiesen, daß Spinoza unter der Substanz etwas Anderes als die Substanz der Einzeldinge verstehe.

Die positive Vereinigung beider Momente hingegen ist sogleich in der der Ethik vorangestellten und oft wiederkehrenden Definition Gottes enthalten. Wenn in dieser gesagt ist, daß jedes der unzähligen Gott ausmachenden Attribute eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrücke, so heißt dieß zufolge der Erläuterung, welche Spinoza von diesen Worten gibt, nichts Anderes, als daß Gott, unter welchem seiner Attribute man ihn auch betrachte, sich in unzähligen Einzeldingen Dasein gebe. Spinoza folgert die Existenz unzähliger Einzeldinge, mit welchen Gott dem Sein und Wesen nach Alles gemein habe, nicht nur factisch aus jener Definition*); er sagt ausdrücklich, die Dinge folgten aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur ebenso, wie die wesentlichen Bestimmtheiten eines Dinges aus dessen Definition**). Er fügt der letztern Stelle bei, deßwegen — also, muß man schließen, auch nur in diesem Sinne — sei Gott die wirkende Ursache aller Dinge***). Nun werden wir uns auch nicht über den sonst so auffallenden Umstand wundern, daß Spinoza das Erforderniß, welches er für die Definition eines erschaffenen Dinges aufstellt, daß sie nämlich die wirkende Ursache des Dinges angeben müsse †), auch bei der Definition Gottes geltend macht, auch von Gott eine genetische Definition verlangt, und beide Definitionen, Gottes und der erschaffenen Dinge, durch das gleiche Beispiel erläutert. Die angegebene genetische Definition des Kreises sei gut, weil sich aus der Bewegung einer Linie um einen festen Punkt alle wesentlichen Bestimmtheiten der zu definirenden Figur als aus ihrer wirkenden Ursache ableiten ließen; ebenso sei die in Rede stehende Definition Gottes gut,

*) Ep. 4: quod autem adfers (Oldenburg), quod Deus nihil formaliter commune habeat cum rebus creatis etc., ego *prorsus contrarium* statui in mea definitione. Dixi enim, Deum esse ens constans infinitis attributis, quorum unum quodque est infinitum, sive summe perfectum in suo genere.

**) Eth. I, pr. 16, dem.

***) Vergl. Erdmann a. a. O. S. 127 ff.

†) De int. em. p. 450.

weil sie gleichfalls die wirkende Ursache aller Bestimmtheiten Gottes ausdrücke; unter wirkender Ursache nämlich sei sowohl eine innere, als eine äußere zu verstehen*). Spinoza spricht zwar in der letzten Stelle nicht speziell von Einzeldingen oder Modi; zufolge des vorhin Angeführten aber müssen wir bei den omnes Dei proprietates auch an die letztern denken; gesetzt aber auch, es seien darunter nur die Attribute zu verstehen, so ist es merkwürdig genug, daß Spinoza dieselbe Kategorie (Ursache und Wirkung), womit er sonst das Verhältniß der Substanz zu den Einzeldingen bezeichnet, hier auch auf das Verhältniß der Substanz zu den Attributen d. h. der Substanz zu sich selbst als solcher anwendet. Wir berufen uns schließlich auf Spinoza's Erkenntnißtheorie, insbesondere seine Lehre von der sogenannten dritten oder intuitiven Erkenntnißart und deren Verhältniß zur zweiten oder rationalen. Die intuitive Erkenntniß denkt die Einzeldinge in die Substanz zurück und die Substanz in die Einzeldinge hinein**) oder vielmehr beide Seiten „uno intuitu" als Eins. Es sind z. B. drei Zahlen gegeben, zu denen eine vierte gesucht wird, die sich zur dritten, wie die zweite zur ersten, verhalte. Das rationale Verfahren nun geht von dem allgemeinen Satze aus, daß das Product der beiden äußern Glieder gleich sei dem Product der beiden innern, und gewinnt dann die gesuchte Zahl durch Multipliciren und Dividiren. Die intuitive Erkenntnißart bedarf dieser Operationen nicht, sondern sieht, wenn z. B. die gegebenen Zahlen 1, 2, 3 sind, mit Einem Blick, daß die vierte Zahl 6 ist***). Während also die rationale Erkenntnißart zwar gleichfalls, wie die intuitive, die Regel und die einzelnen Fälle

*) Ep. 64.

**) Eth. II, pr. 40, schol. 2: hoc cognoscendi genus (sc. tertium) procedit ab adæquata idea essentiæ formalis quorundam Dei attributorum ad adæquatam cognitionem essentiæ rerum. V, pr. 36, schol.: Was die zweite Erkenntnißart nur im Allgemeinen lehrt, daß nämlich Alles dem Wesen und der Existenz nach von Gott abhange, dasselbe wird in der dritten ex ipsa essentia rei cujuscunque singularis concluditur.

***) Eth. II, l. c. De int. em. p. 421 sq.

mit einander verbindet, aber in dieſer Verbindung nicht über ein äußerliches Verknüpfen, ein ſubſumirendes und reflectirendes Urtheilen hinauskommt, ſo ſchaut hingegen die intuitive Methode beides mit Einem Blick zuſammen, die Regel ſogleich als individualiſirt, den einzelnen Fall als die Regel in ſich ſelbſt tragend.

Nachdem wir nun unſere Frage nach dem Verhältniß der Subſtanz zu ihren Beſtimmtheiten auch nach ihrer zweiten Hälfte, nämlich in Betreff der modalen Beſtimmtheiten, beantwortet haben, iſt ebendamit auch das Verhältniß der beiden Arten von Beſtimmtheiten zu einander dargeſtellt, indem die Subſtanz mit der Geſammtheit ihrer attributiven Beſtimmtheiten unmittelbar Eins iſt und ſich alſo die Modi zu den Attributen genau ſo, wie zur Subſtanz verhalten. Nur eine ſpezielle Ausführung des gefundenen Ergebniſſes in Bezug auf die einzelnen Attribute, für ſich und nach ihrem gegenſeitigen Verhältniß betrachtet, könnte noch erwartet werden; dieſe Ausführung liegt aber außer unſerm Zwecke; nur was den letzten Punkt betrifft, iſt folgende Bemerkung nöthig. Die Modi ſind nicht nur begreiflicherweiſe alle ſubſtanziell Eins, ſondern jedem einzelnen Modus jedes einzelnen Attributs entſpricht auch ein Modus in jedem andern Attribut, und alle dieſe ſich gegenſeitig entſprechenden Modi machen zuſammen nur Ein Ding aus, ebenſo wie die in ihnen ſich modificirende Subſtanz trotz der Vielheit ihrer Attribute nur Eine Subſtanz iſt. Der Menſch z. B. beſteht nicht bloß aus Geiſt und Körper, iſt nicht ein bloßer Denk- und Ausdehnungsmodus, er hat auch an allen übrigen, uns nicht näher bekannten, Attributen Theil *). Daß er ſich und das Sein überhaupt nur nach jenen beiden Attributen näher erkennt, oder mit andern Worten, daß ſich von den unzähligen Attributen ihrer beſondern Weſenheit nach nur Ausdehnung und Denken in ſeinem Denken abſpiegeln, erklärt ſich, was die Möglichkeit betrifft, daraus, daß die unzähligen Attribute überhaupt, und im Beſondern auch ſofern

*) Ep. 68.

der Menſch an ihnen Theil hat, ſich nur in unzähligen Ideen ausdrücken können, welche ebenſo, wie überhaupt die verſchiedenen Modi eines Attributs, getrennt von einander exiſtiren können und daher nicht nothwendig in Einem Individuum ſich zuſammenfinden müſſen. Das menſchliche Denken nun iſt einmal ein bloßes Denken der Ausdehnung — und des Denkens (was eigentlich ein überflüſſiger Zuſatz iſt, da nach Spinoza das Denken ſchon als ſolches zugleich Denken des Denkens iſt *). Auf das Warum gibt es weiter keine Antwort als dieſe: „Es hat Gott nicht an Stoff gefehlt, um Alles, vom niedrigſten bis zum höchſten Grad der Vollkommenheit, zu erſchaffen, oder eigentlicher geſprochen, die Geſetze ſeiner Natur ſind ſo weit geweſen, daß ſie zur Hervorbringung von Allem, was ein unendlicher Verſtand zu denken vermag, hinreichten **)."

Sollten wir ſchließlich das Reſultat unſerer Unterſuchung auf eine kurze Formel bringen, ſo wäre es dieſe: die Subſtanz iſt ihre Beſtimmtheiten. Dieß gilt unbedingt von den Attributen, es gilt aber auch von den Modi. Dieſe ſind zwar ein Anderes als die Subſtanz, das dieſe ſich aber nicht entgegenſetzt, ſondern einfach ſetzt, und in dem ſie ſich ſelbſt — als ihr eigenes Anderes — ſetzt, aber nicht ſo, daß ſie daraus zurückkehrte, was eben nur dann nöthig und möglich wäre, wenn ein Gegenſatz ſtattfände, ſondern ſo, daß ſie darin zu Hauſe iſt. Dem Spinoza wäre es daher gewiß ſonderbar vorgekommen, wenn er das ſo häufige Anſinnen vernommen hätte, er hätte zeigen ſollen, wie die Attribute und Modi aus der Subſtanz *hervorgehen*. Er würde ohne Zweifel erwiedert haben, man ſolle ihm vorher zeigen, *daß* ſie aus ihr hervorgehen und die Subſtanz nicht vielmehr Alles, was ſie iſt und was überhaupt iſt, mit Einem Schlage ſei. Die Kategorie eines realen Hervorgehens, möge man ſich dieſes als ein emanatiſtiſches oder ſchöpferiſches und in beiden Fällen als ein zeitliches oder ewiges

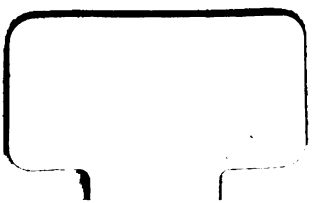
*) Eth. II, pr. 43.
**) Eth. I, Append. p. 76.

denken, findet im Spinozismus keine Stelle, und paßt selbst auf die zusammengesetzten Modi, auf die sie noch am ehesten anwendbar wäre, nur in einem uneigentlichen Sinne, wie die einzige Bemerkung zeigt, daß die menschlichen Körper schon vor ihrer Erzeugung, nur anders gestaltet, vorhanden seien *). Etwas Anderes ist es, wenn man wissen will, woraus hervorgehe, daß die Attribute und Modi nicht aus der Substanz hervorgehen, sondern von Hause aus mit ihr Eins seien. In diesem Sinne ist die Forderung, von der wir reden, nur noch insofern ungerecht, als sie glauben läßt, Spinoza sei nicht auf sie eingegangen, was er doch, wie unsere Darstellung gezeigt haben wird, allerdings gethan hat. Will man nach allem diesem dem fraglichen Ausdrucke dennoch eine reale Bedeutung retten, so muß man wenigstens sagen, daß die Substanz, indem sie Modi aus sich hervorgehen läßt, selbst mit hervorgehe; unter diesem Vorbehalt haben auch wir, wie Spinoza selbst, dergleichen Ausdrücke nicht gemieden und hätten wir sogar gegen die Bezeichnung der Substanz als übergehender Ursache nichts einzuwenden: Spinoza bestreitet mit dem bekannten Satze Deus est omnium rerum causa immanens non vero transiens nicht, daß Gott in Dinge übergehe, sondern vielmehr daß dieses Uebergehen ein Vorübergehen sei, sowie er unter der Immanenz das Bleiben Gottes in den Dingen, nicht in sich selbst, außer sofern eben er selbst auch Dinge ist, versteht.

Des Cartes' Gedankengang war in Kurzem dieser. Von Allem, was ich mir denken kann, kann ich mir denken, daß es nur in meinem Denken sei, nur nicht von meinem Denken selbst. Mein Denken ist also. Nämlich sofern es Denken ist. Sofern es speciell mein Denken ist, ist es eine bloße Beschränkung des Denkens. Als solche setzt es, wie jede Beschränkung, ein Unbeschränktes, dessen Beschränkung es ist,

*) Ep. 4.

voraus. Dieſes unbeſchränkte Denken aber iſt nicht nur in ſeiner Art unbeſchränkt, ſondern das Unbeſchränkte ſchlechthin; denn das Denken iſt das einzige Sein, welches wirkliche Unbeſchränktheit ausdrückt. Das unbeſchränkte Denken iſt alſo Gott. Ebenſo gewiß aber, als ich Denken bin, unterſcheide ich von mir ein anderes Sein, das nicht Denken, als gedankenloſes, rein gegenſtändliches Sein, mit Einem Worte Materie oder Ausdehnung iſt, deren Begriff von dem des Denkens ebenſo unabhängig iſt, wie dieſer von ihm, an deren Sein und Subſtanzialität ich mithin ebenſowenig zweifeln kann als am Sein und der Subſtanzialität des Denkens. Dann iſt aber — entgegnet Spinoza — nicht einzuſehen, warum die Ausdehnung vom göttlichen Sein ausgeſchloſſen ſein, ja woher ſie unter dieſer Vorausſetzung überhaupt kommen ſoll *). Iſt ſie, ſo muß ſie im Sein ſchlechtweg oder in Gott inbegriffen, und zwar, da ihr Begriff von keinem andern abhängig iſt, ebenſo wie das Denken eine urſprüngliche Beſtimmtheit Gottes, ein Attribut (im ſpinoziſtiſchen Sinne) ſein. War aber einmal die Einheit des göttlichen Attributs verlaſſen, ſo konnte bei der Zweiheit oder überhaupt einer (begrenzten) Zahl nicht ſtehen geblieben werden; das Unendliche ſtellt ſich im Bereich der Zahl, wenn nicht als Einheit, dann als Unzahl dar. Was ferner das Verhältniß der Einzeldinge zu Gott betrifft, ſo hatte auch ſchon Des Cartes das Endliche als bloße Privation des Unendlichen gefaßt und im Beſondern die denkenden Einzeldinge von Gott recht eigentlich durch Nichts unterſchieden, ihren Unterſchied von Gott als eine Theilnahme am Nichts, ihr Sein als eine Theilnahme am göttlichen Sein, das göttliche Denken als das genus des endlichen bezeichnet — woraus man beiläufig ſieht, was es mit der Perſönlichkeit Gottes in der carteſianiſchen Philoſophie für eine Bewandtniß hat. Dieſes Verhältniß der denkenden Einzeldinge zu Gott durfte nun bloß

*) Die Carteſianer laſſen die Ausdehnung von Gott erſchaffen ſein: ex qua autem divina potentia creari potuerit, prorsus ignorant. Eth. I, pr. 15, schol.

consequent festgehalten, nach seinen verschiedenen Seiten durchgeführt, und auch in die übrigen Attribute, die ja nunmehr auf die gleiche Linie mit dem Denken vorgerückt waren, übersetzt werden, und der Spinozismus, wie wir ihn verstehen, war vollendet. Wie nach hinten durch die cartesianische Philosophie, so wird derselbe nach vorn durch die Leibnitzsche begrenzt, die ebenso die Consequenz von ihm, wie er von jener ist — wobei wir es hier ganz unentschieden lassen können, ob und inwieweit das objective Verhältniß dieser Systeme zu einander und die Entstehung und Bildung derselben im Geiste ihrer Urheber zusammenfallen. Was Spinoza für einen Vorzug der Substanz vor den Einzeldingen, sofern sie von diesen unterschieden ist, erklärt, daß sie ohne dieselben, nicht aber umgekehrt diese ohne sie gedacht werden können, stellt näher betrachtet die Substanz gegen die Dinge zurück, deren Begriff, ebendeßwegen, weil er den der Substanz einschließt, der Begriff des vollendeten, also eigentlichen, Absoluten ist, zu welchem sich das reine Absolute, die Substanz als solche, die ohne die Dinge wohl gedacht, aber nicht zu Ende gedacht werden kann, als bloße Voraussetzung oder, sofern das wahrhaft Absolute sich selbst setzt, als bloßes Mittel dieses Sichselbstsetzens verhält. Dieser mediatisirte Gott ist der Leibnitzsche. Bei Spinoza gibt Gott in den Dingen sich selbst Wirklichkeit, bei Leibnitz gibt Gott durch sich den Dingen Wirklichkeit: sein ganzes Geschäft besteht darin, den Dingen zum Dasein zu helfen und Ordnung unter ihnen zu schaffen, und er realisirt damit nicht sein Wesen oder einen Zweck, den er sich selbst setzte, sondern einen Zweck, den die Dinge ihm setzen, in deren Wesen es liegt, nach Existenz zu streben und in Harmonie mit einander zu stehen. Leibnitz ist der rückwärts gelesene Spinoza.